الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر – باتنة

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإسلامية

قسم:العلوم الإسلامية

نيابة العمادة لما بعد التدرج والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

البعد المقاصدي للحكم الشرعي عند الإمام الشاطبي

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية

تخصص: فقه و أصول

إعداد الطالب:

عبد القادر عمامرة

إشراف الأستاذة الدكتورة:

مليكة مخلوفي

لجنة المناقشة

الاسم	الرتبة	الجامعة	الصفة
عبد القادر بن حرز الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	رئيسا
مليكة مخلوفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	مقررا
صليحة بن عاشور	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	عضوا مناقشا
منوبة برهاني	أستاذ محاضر (أ)	جامعة باتنة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1435/ 1436 هـ – 2015/2014 م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إلى روح أبي "بشير" وفاء ودعاء: اللّهم اغفر له وارحمه.

إلى التي رآني قلبها قبل عينيها ...

وحضنتني أحشاؤها قبل يديها ...

إلى نبع الحنان ورمز الطهر والعفة والإيمان.

أمّي الغالية إلهي أطل عمرها و أحسن عملها.

إلى جميع إخوتي وأخواتي حبّا.

إلى كل من أحببته أو أحبّني في الله عز وجلّ.

إلى كل طالب علم حامل لرسالته.

أهدي لكم هذا الجهد المتواضع.

عبد القادر.

شكر

لله الشكر أولا وآخرا شكرا يوافيني نعمه، ويكافئ مزيده على حسن توفيقه وكريم عونه، وعلى ما منّ وفتح به عليّ من إنجاز هذا البحث، وعلى أن علمني ما لم أكن أعلم، وفضل الله عليّ عظيم.

و وفاء وتقديرا واعترافا بالجميل، يسرني أن أسطر أسمى كلمات الشكر، وأرقى عبارات العرفان إلى الأستاذة الدكتورة الفاضلة: **مليكة مخلوفي** التي منحتني الكثير من وقتها و جهدها، وتوجيهاتها وارشاداتها وآرائها القيمة حتي خرج هذا البحث إلى حيز الوجود، فجزاها الله عنّي خير الجزاء في الدّنيا والآخرة.

وأتقدم بالشكر لكل من مدّ لي يد العون والمساعدة في إتمام وإخراج هذا البحث، وأخص منهم الأخ: **طارق قارح**.

ولا أنسى أن أتقدم بجزيل الشكر إلى أعضاء اللّجنة المناقشة على قبولهم مناقشة هذا البحث.

عبد القادر.

مقدمة

مقدمة:

الحمد لله في البدء والختام، حمدا يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، وأشهد أن لا إلاه إلا الله وحده لاشريك له، وأشهد أنّ محمّدا عبده وخاتم أنبيائه ورسله، صلى الله عليه وعلى آله الشرفاء، وصحبه الأوفياء، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم فصل القضاء، وبعد:

1- **التعريف بالموضوع:**

لا يماري أحد ممّن له إلمام وفهم للشريعة الإسلامية، أنّ أحكامها قد شرعها الله عز وجل لتحقيق أهداف وغايات؛ ومصالح تعود بالنفع على المكلفين في الدّنيا و الآخرة، وأنّ هذه الأحكام ترتبط بالمقاصد ارتباطا وثيقا لا ينفصم.

و لمّا كان من ميزات علم أصول الفقه تحديد المفاهيم وضبط الحدود، جاءت مباحث الأحكام الشرعية وفقا لتلك الميزة، فقد بحثها علماء الأصول من جهة التعاريف والأقسام والأنواع، فلم يألوا جهدا في تنقيح المفاهيم وضبط المصطلحات، ولكنّ الشاطبي قد عطف مسار الدراسة الأصولية ووجّهها وجهة مقاصدية منقطعة النّظير، حيث أبدع في إخراج المباحث الأصولية إخرجا مقاصديا، بأبعاد معمّقة فتق فيها ما أجمله الأصوليون، وكشف في كتاب الأحكام الشرعية عن أبعاد مقاصدية جملية وتفصيلية لها سواء كانت تكليفة أم وضعية، فزاد النّظرة الأصولية بهذا العمق فهما واتساقا في كتابه" الموافقات" و الذي أسماه من قبل " التعريف بأسرار التكليف" وهو يمثل بحق منبع أسرار ومقاصد التكليف، فهو بهذا المنحى قدّ وطد للنّظرة الداعية إلى ضرورة المزاوجة بين الصيغ والمفاهيم، وبين التجريد والتفعيل، وبين الأصول والمقاصد.

فالشاطبي لم يفصل منهجيا بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة في كتاب الموافقات لقناعته بارتباط المفهومين تنظيرا و تفعيلا، بل تناول المقاصد ضمن المباحث الأصولية التي ذكرها فيه، منها كتاب الأحكام، الذي لاحظت أثناء مطالعتي له حضور البعد المقاصدي في جميع مباحثه، لذا وقع اختياري له كموضوع بحث لمذكرة التخرج في مرحلة الماجستير، فكان عنوان البحث كما يلي:

" البعد المقا دي للحكم الشرعي عند الإمام الشاطبي."

وعليه: فموضوع البحث يتجسد في الكشف عن الأبعاد المقاصدية للحكم الشرعي، التي طرحها الشاطبي أثناء دراسته لمباحث الحكم بقسميه التكليفي والوضعي، برؤية تجمع بين النّظرة الأصولية لمفردات الحكم وبين النّظرة المقاصدية التي تجعل المادة الأصولية قاعدة لمنطلقاتها الفسيحة الأبعاد.

2 - الإشكالية:

لمّا كان الفكر الأصولي الشاطبي قد انطلق من أبعاد مقاصدية معمّقة و دقيقة بشكل لفّه الغموض في أغلب الأحيان، كان لزاما على الباحثين الذين تخصصوا في الدراسات المقاصدية أن يفكّوا هذا الغموض، فجاءت هذه الدراسة لاستخراج الأبعاد و الامتدادات المقاصدية لمباحث الحكم الشرعي عند الشاطبي وشرحها، فما هي هذه الأبعاد التي راعاها الشاطبي في طرحه لمسائل الحكم الشرعي ؟

ويتفرع عن الإشكال السابق التساؤلات التالية:

ـ ما هي المنطلقات التي انطلق منها الشاطبي لشرح وكشف الأبعاد المقاصدية للحكم الشرعي؟.

ـ ما البعد المقاصدي الإجمالي للحكم الشرعي عند الشاطبي؟.

ـ ما البعد المقاصدي التفصيلي لأنواع الحكم التكليفي عند الشاطبي؟.

ـ ما البعد المقاصدي التفصيلي لأنواع الحكم الوضعي عند الشاطبي؟.

3 – أسباب اختيار الموضوع:

أ– الأسباب الذاتية:

1- رغبتي الملحّة في تعمبق دراسة الحكم الشرعي من زاوية مقاصدية، ومحاولة فهم كيفية استيعاب الأحكام الشرعية لمراتب المصالح المقصودة من تشريعها.

2- ترسيخ علمي ومعرفتي بعلم الأصول والمقاصد . خاصة بما يتعلق بموضوع البحث . بالاطلاع على ما كتبه الأصوليون المقاصديون، وخاصة المبرزين منهم كالغزالي ، والعز بن عبد السلام، والقرافي، والشاطبي، وابن القيم وغيرهم في معرفة فقه مقاصد الأحكام الشرعية.

ب – الأسباب الموضوعية:

1-كون مقاصد الشريعة روح العلوم الشرعية التي يحتاج إليها الناظر في الأحكام الشرعية العملية من الكتاب والسنة.

2-انشغال المؤلفات والبحوث التي تناولت الحكم الشرعي بالدراسة حصرا على الجانب الأصولي التجريدي لأنواعه، إذ لم تول عناية كبيرة للربط بين الأحكام والمقاصد .

3-عرض الشاطبي المتميّز لمسائل الحكم الشرعي التكليفية والوضعية بصبغة ذات أبعاد مقاصدية، والذي من شأنه أن يكون نظرية قائمة محكمة خصوصا أنه لم يفصل فيها منهجيا بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة في كتاب الأحكام من الموافقات.

4-عدم وجود دراسة مستقلة ببحث مسائل الحكم الشرعي من زاوية مقاصدية مفصلة؛ تحيل القارئ على آليات ربط الأصول بالمقاصد.

4 - الأهمية والهدف من الموضوع:

يكتسب موضوع " **البعد المقا دي للحكم الشرعي عند الإمام الشاطبي**" أهمية علمية، كونه يملأ فراغا بحثيا في مجال ربط أصول الفقه بمقاصد الشريعة، حيث يعالج بالبحث مباحث الحكم الشرعي وفق نظرة الشاطبي المقاصدية، هاته الأخيرة التي تعد أحد أهم الأسس التي شيّد عليها فكره الأصولي وصاغ على وفقها الجزء الأعظم من المباحث الأصولية في مختلف الأبواب والفصول في كتابه الموافقات، كما تكمن أهمية هذا الموضوع في عرض الأبعاد المقاصدية للحكم الشرعي عند الشاطبي، ومحاولة تبسيطها وعرضها بطريقة تيسّر فهم مقاصد الأحكام الشرعية لقارئ العصر، وترغبّه في امتثالها لتحقيق أهدافها في مواقع الوجود ممّا يوسّع سبل شرح محاسن الشريعة، سواء من ناحية الترغيب فيها أو من ناحية الدفاع عنها بردّ الشبهات المثارة حول أحكامها.

و أمّا عن الأهداف: فإن الدراسة تهدف إلى الإجابة على الإشكالية التي انبثقت فكرة البحث عنها وذلك من خلال:

1 ـ الكشف عن الخلفية العامة التي انطلق منها الشاطبي لتقرير وشرح الأبعاد المقاصدية للحكم الشرعي.

2 ـ إظهار الصبغة المقاصدية التي أضفاها الشاطبي على مباحث الحكم الشرعي، بعد ما كانت في بعض كتب الأصول مصبوغة بالصبغة التجريدية، التي هي أقرب إلى التقنين والتنظير العام من غير غوص على الأبعاد و الجوانب المقاصدية الدقيقية.

3- بيان وجه ارتباط مراتب المصالح المقصودة ومكملاتها بأنواع الحكم التكليفي جلبا ودفعا.

4- توضيح مقاصد الشارع الحكيم من شرع المباح بمعنييه: "التخيير" و"رفع الحرج".

5 - إبراز مقاصد الشارع الحكيم من الحكم الوضعي. بجعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا، أو صحيحا أو فاسدا، أو رخصة أو عزيمة.

6 - التأكيد على إحاطة الأحكام الشرعية بجميع مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية، بمختلف مراتبها، وفي جميع الأحوال.

5 - منهج البحث:

لقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج الوصفي، كونه المنهج المناسب لموضوع البحث، ووظفت كذلك بعض الآليات المساعدة على جمع المادة العلمية منها:

- الاستقراء: وذلك بتتبع مفردات هذا الموضوع في أجزاء الموافقات الأربعة أصالة وخصوصا كتابي الأحكام والمقاصد، ومن كتب العلماء بما يخدم البحث تبعا.
- وبعد ذلك تعرضت لتحليل آراء الشاطبي المقاصدية التي تمّ جمعها، ثمّ استنباط الأبعاد المقاصدية الإجمالية و التفصيلية للحكم الشرعي، ومن ثمّ استخلاص النتائج الممكنة.

6- الدراسات السابقة:

يمكن تقسيم المؤلفات أو الدراسات والبحوث التي تقترب من موضوع البحث إلى ثلاثة أقسام:

الدراسات الأ ولية: وهي الخاصة بالجانب الأصولي من هذا البحث، إذ لا يخلو كتاب من كتب الأصول القديمة أو المعاصرة من دراسة لمباحث الحكم الشرعي وأقسامه و متعلقاته، سواء كانت مفصلة او موجزة. والملاحظ على بعض الدراسات المعاصرة أن منها ما تناول دراسة الحكم الشرعي بقسميه التكليفي والوضعي كما فعل كل من أحمد الحصري في كتابه"نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي"، ووهبة الزحيلي في كتابه" مباحث الحكم الشرعي"، ومنها ما كان مستقلا ببحث قسم من أقسام الحكم الشرعي، كصنيع محمد أبو الفتح البيانوني في كتابه"الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامي" ، ومنها ما اختص ببحث نوع من أنواع الحكم الشرعي، كما فعل كل من محمد سلام مدكور في كتابه"الحكم التخييري"،و قطب الريسوني في مؤلفه" الحرام في الشريعة الإسلامية"،و عبد العزيز الربيعة في كتابه"المانع عند الأصوليين"، وعبد الله كامل في كتابه"الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد"، وسعيد فكرة في رسالته للدكتوراه الموسومة ب"الشرط عند الأصوليين" وهي غير مطبوعة، ومنها ما طرق بالبحث جزئية من نوع واحد من الأحكام كما فعل عبد الكريم النّملة في كتابه "الواجب الموسع عند الأصولين". والملاحظ على جميع هذه الدراسات أنه يغلب عليها الجانب الأصولي البحت مع الإشارة إلى بعض اللفتات المقاصدية.

الدراسات المقا لدية: انصبت جهود بعض الباحثين المعاصرين في الفترة الأخيرة نحو الدراسات المتعلقة بمقاصد الشريعة الإسلامية ، حيث تبوأت الأخيرة صدارة المؤلفات والرسائل الأكاديمية والبحوث، اذكر بعضا منها على سبيل المثال لا الحصر، "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" لأحمد الريسوني، و"الشاطبي ومقاصد الشريعة" لحمادي العبيدي، و"مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها

بالأدلة الشرعية" لمسعود اليوبي، وقواعد المقاصد عند الشاطبي" لعبد الرحمان الكيلاني، و"المقاصد العامة للشريعة الإسلامية" لعزالدين بن زغيبة، "والمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة" لمليكة مخلوفي وهي رسالة دكتوراه غير مطبوعة وغيرها.

والملاحظ على هذه الكتب و الدراسات أنّها اشتركت في بيان المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، واختص بعض منها بمحاولة إيجاد نظرية تنطوي عليها الأفكار المقاصدية للشاطبي كصنيع الريسوني، و بعضها حاول إيجاد واستخراج القواعد المقاصدية كما فعله الكيلاني استكمالا للنّظرية، وأمّا رسالة الباحثة مليكة مخلوفي جاءت لتوضيح طبيعة ووجه قصد الشارع من الشريعة عموما، و بيان أصالة القصد وتبعيته، فهذه الدراسات معينة بوجه عام على تفهم المقاصد.

الدراسات الأ ولية المقا لدية: وتعد هذه الأخيرة الأقرب إلى موضوع البحث، والتي أذكر منها ما وقع بين يدي أثناء عملية البحث في هذا الموضوع:

1- **"أقسام الحكم الشرعي عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات"**:

وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه، إعداد الباحثة: حبيبة بوعوينة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، نوقشت: 08 جانفي 2003م.

وقد جاءت هذه الرسالة في مقدمة وأبواب ثلاثة وخاتمة.

وجاء الباب التمهيدي في ثلاث فصول: تحدثت في الفصليين الأول والثاني عن تعريف الحكم الشرعي وأقسامه، وفي الفصل الثالث عن مكانة أقسام الحكم الشرعي من علم الأصول.

وجاء الباب الأول في ثلاث فصول كذلك، ترجمت للشاطبي في الفصل الأول، وتكلمت في الفصل الثاني عن منهج العلماء قبل الشاطبي في دراسة الحكم الشرعي، والفصل الثالث تحدثت فيه عن منهج الشاطبي في دراسة أقسام الحكم الشرعي في الموافقات.

وجاء الباب الثاني في ثلاث فصول أيضا، تعرضت فيه لأهم القضايا الأصولية لأقسام الحكم الشرعي عند الشاطبي، الفصل الأول خصته بالحكم التكليفي، والفصل الثاني بالحكم الوضعي، وتناولت في الفصل الثالث مسائل عامة.

وختمت الباحثة دراستها بخاتمة عرضت فيها أهم نتائج البحث التي توصلت إليها.

ملاحظات:

هذه الدراسة استهدفت إبراز أقسام الحكم الشرعي عند الشاطبي، وبيّنت أن الشاطبي لم يخرج عن التقسيم المعهود عند جمهور الأصوليين للحكم، ولا في أنواعه ولا مفردات كل نوع، وأشارت إلى بعض

اللفتات المقاصدية عند الشاطبي، وذلك عند حديثها عن أقسام الحكم، حيث تحدثت عن علاقة المباح بمقاصد الشريعة، وفي الحكم الوضعي عن علاقة الأسباب بالمسبَّبات من كونها مقصودة للشارع من وضع الأسباب، كما بينت أثر المقاصد في صحة الأفعال وبطلانها.

وبهذا فإن ما وقفت عنده من محطات مقاصدية في الحكم الشرعي يعدّ غير شامل لكل أنواعه، وهو الأمر الذي قصدت استكمال جوانبه والتركيز على إعطاء نظرة شاملة متكاملة عن مقاصد الحكم الشرعي.

2 - **"مقا د الشريعة الإسلامية في التكليف الشرعي عند الإمام الشاطبي"**:

وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفقه المالكي وأصوله، إعداد الباحث: عبد العالي بن جدو، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية: 1428-1429هـ.2007 - 2008م.

جاءت هذه الرسالة في مقدمة وأربعة فصول، الأول منها تمهيدي، وخاتمة.

الفصل التمهيدي عرف به الباحث بالشاطبي وكتابه الموافقات ومضمونه، والجهود التي بذلت في دراسته، وكذا بمقاصد الشريعة وتاريخها حتى الشاطبي.

الفصل الأول تناول فيه الباحث التكليف الشرعي وشروطه عند الأصوليين، وكذا مفهوم الحكم الشرعي والحكم التكليفي وأنواعه باعتباره قسما منه من غير الإشارة إلى المقاصد التي بثّها الشاطبي فيما يتعلق بالأحكام التكليفية ، ثم ذكر أقسام المقاصد وأنواعها عند الشاطبي، ثم ربط بين التكليف الشرعي وقصد الشارع منه.

الفصل الثاني جاء في مقاصد الشارع من التكليف الشرعي، بيّن فيه بالأدلة النقلية والعقلية خلو التكليف عمّا لا يطاق، وبين فيه كذلك نوع المشقة الموجودة في التكليف، وكذا رفع الحرج وقصد الشارع من ذلك.

الفصل الثالث تعلق بالتطبيقات المقاصدية للتكليف الشرعي عند الشاطبي، حيث جمع فيها بين نهي الشارع الحكيم عن الغلوِّ التشدُّد في الدّين، وبين أمرُه بالوسطية في التكاليف الشرعية ، مستدلا على ذلك بالأدلة الشرعية، ثم أبرز كلا من جوانب التقليد والتجديد في مقاصد الشريعة في التكليف عند الشاطبي، مع ذكر أهم القواعد المقاصدية ذات الصلة بالموضوع.

وختم الباحث دراسته بخاتمة تضمنت أهم نتائج البحث التي توصل إليها.

ملاحظات:

الملاحظ على هذه الدراسة أنها تناولت بيان التكليف في الشريعة الإسلامية، من حيث كونها لم تأت في تكاليفها بما لايطاق ، وأن المشقة فيها من جنس المشاقّ المعتادة، فإذا خرجت عن ذلك رفعت الحرج عن المكلفين بتشريع الرخص المخففة، فهي تشترك مع موضوع البحث في بيان مقاصد الرخصة، ويختلف معها موضوعه في الحديث عن البعد المقاصدي للحكم التكليفي، من جهة الحديث عن أنواعه وقصد الشارع الحكيم من كل نوع، فبحثه عموما متعلق بالتكليف وشروطه، ويهتم موضوع بحثي ببيان الأبعاد القاصدية لأنواع الحكم الشرعي ذاتها.

3- " **الرخصة عند الأ وليين وعلاقتها بمراتب المصالح**":

وهي رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجستير في أصول الفقه، إعداد الباحث: محمد حسن علي علوش، الجامعة الإسلامية ،كلية الشريعة والقانون، غزة، فلسطين، السنة الجامعية:1430 هـ . 2009م.

جاءت الرسالة في في مقدمة و ثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول تطرق فيه الباحث إلى الرخصة وأقسامها عند الأصوليين، وعن مقاصد الشريعة ومراتبها، ثم بين علاقة الرخصة بمقاصد الشريعة.

وفي الفصل الثاني تحدث الباحث فيه عن ورود الرخصة الشرعية لحفظ مقاصد الشريعة في مراتبها الضرورية والحاجيّة التحسينية.

وأما الفصل الثالث تعرض الباحث فيه لبيان ورود الرخصة لحفظ المصالح الخاصة والعامة للمكلفين، في العبادات والمعاملات على السواء.

وختم الباحث دراسته بخاتمة تضمّنت أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها.

ملاحظات:

جاءت هذه الدراسة لبيان مقصد الشارع الحكيم في نوع واحد من الأحكام الوضعية وهو الرخصة، وذلك بصبغة أصولية فقهية ومقاصدية، إلا أنّ الملاحظ عموما عليها هو غلبة الجانب الفقهي على الجانب المقاصدي، إذ هي بمثابة دراسة مقارنة لمسائل العمل بالرخص، ومن ثم يعمد الباحث إلى الترجيح المقاصدي بين أقوال الفقهاء.

ومن المؤلفات والدراسات التي أشارت إلي حضور البعد المقاصدي للحكم الشرعي عند الشاطبي ما يلي:

1- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فقد أشار الريسوني إلى أنّ مسائل المباح والأسباب هي الأكثر اصطباغا بصبغة المقاصد.

2- منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، عبد المجيد العلمي، طبع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف بالمغرب،1422هـ .2001م.

رغم أن هذا البحث متعلق بالدرس الدلالي عند الشاطبي، إلا أنّه ما يعنينا منه هو حديثه في الفصل الثاني عن وحدة المنهج ومباحث الحكم، حيث أكدّ فيه أنّ الشاطبي تناول مسائل الأحكام الشرعية مراعيا فيها لمقاصد الشريعة.

3- المقاصد عند الإمام الشاطبي . دراسة أصولية مقاصدية، محمود عبد الهادي فاعور، بسيوني للطباعة، صيدا، لبنان،ط1، 1427هـ. 2006م.

تحدث فيه المؤلف عن جديد الشاطبي في كتاب الأحكام حيث نظر إليها بالصورة التي تخدم فكرة المقاصد ومعانيها.

4- الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلامي، أحسن حساسنة، دار السلام، القاهرة، ط1، 1429هـ .2009م.

تعرض في الفصل الأول لمسلك الشاطبي في تعليل الأحكام الشرعية، وبيّن منظوره إلى مقاصد الشريعة.

الفصل الثاني جاء بعنوان أثر المقاصد الشرعية على مباحث الأصول بحثه في ستة مباحث، الأول في أثر المقاصد الشرعية على الأحكام التكليفية، وكانت فيه إشارات جملية إلى مقاصد الأحكام من غير تركيز عليها، الثاني تعرض للمباح وربطه بالكلية والجزئية أورد في تقسيمات الشاطبي الأربعة، المبحث الثالث تحدث فيه عن أثر المقاصد على الحكم الوضعي، أعطى فيه مساحات مقاصدية لم تطل التفصيل الذي جاء به الشاطبي في الحكم الوضعي، وركز تقريبا على الأسباب وعلاقتها بالمسبّبات والمقاصد، كما درس السبب وعلاقته بالمسبب في علم الكلام وهو الأمر الذي لم أتناوله لتلافي الشاطبي تفصيله، ثم عاد ودرس أثر المقاصد على مباحث الأمر والنهي، وختم المبحث

السادس بالأبعاد الأخلاقية للمقاصد الشرعية، و هو عنوان فني إلا أنه أجمل فيه إجمالا، الأمر الذي فصله من قبل فهمي علوان في كتابه" القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي." وهو الأمر الذي لم أتناوله.

7- عوبات البحث:

إن أهمّ صعوبة واجهتني في هذا البحث تتمثل في الأسلوب الذي عالج به الشاطبي أنواع الأحكام التكليفية والوضعية في كتاب الأحكام من الموافقات من حيث كمية المادة العلمية، إذ غلب على بحثه في الأحكام التكليفية الاستفاضة في مسائل المباح بالمقارنة مع بقية الأحكام وهي الواجب و المندوب والحرام والمكروه التي اقتصرت دراسته لها في فقرات موجزة، الأمر الذي دفعني إلى استخراج أبعادها المقاصدية من ثنايا الموافقات.

والأمر ذاته مع الأحكام الوضعية التي كانت مسائل السبب والرخصة أطولَها بحثا من غيرها؛ بالنظر إلى مسائل الشرط والمانع والصحة والبطلان والعزيمة.

8- الطريقة المتّبعة في كتابة البحث:

يمكن تلخيص منهجية هذا البحث في النقاط التالية:

1- اعتمدت في كتابة الآيات القرآنية على مصحف المدينة الإلكتروني برواية حفص عن عاصم.

2- خرجت الأحاديث النبوية الواردة في البحث من كتب الأصول الخاصة بها، فما كان منها في الصحيحين اكتفيت بذكره من أحدهما، وما لم يكن فيهما أو في أحدهما خرجته من كتب السنة الأخرى، وذلك بذكر الكتاب، والباب إن وجد، ورقم الحديث، وطريقه، ثمّ الجزء والصفحة.

3- اتبعت في التهميش الطريقة الأتية: ذكر المؤلف باسم الشهرة في الغالب، العنوان الكامل للكتاب عند ذكره لأول مرّة، التحقيق إن وجد، دار النشر، مكان النشر، الطبعة، تاريخ النشر، الجزء والصفحة. وإذا لم يذكر في الكتاب الطبعة أو التاريخ، فقد كانت الإشارة إلى ذلك بـ:(د.ط) و(د.ت) على الترتيب.

4- خصصت كل ورقة بتهميش جديد ولو كان المرجع نفسه أو سابقا له مباشرة في الورقة السابقة له.

5- وضعت خاتمة حوت أهمّ النتائج المتوصل إليها.

6- ختمت البحث بملحق للفهارس الفنية، بدءا بفهرس الآيات القرآنية الواردة في البحث، وفهرس للأحاديث النبوية، وفهرس للقواعد الأصولية والمقاصدية المتعلقة بالحكم الشرعي، وفهرس للمصادر والمراجع، وفهرس أخير للموضوعات.

9- خطة البحث.

نظمت المادة العلمية المجمّعة ضمن خطة جاءت في: مقدمة، وفصل تمهيدي، وفصليين دراسيين، وخاتمة.

الفصل التمهيدي: جاء لشرح مفردات العنوان. قسّمته إلى مبحثين: الأول منهما ذكرت فيه ترجمة موجزة للشاطبي باعتبار تعلق موضوع البحث به، والثاني جعلته لبيان مفردات العنوان في ثلاثة مطالب ذكرت فيها على الترتيب مفاهيم كل من الحكم الشرعي، ومقاصد الشريعة، والبعد في اللغة والاصطلاح.

الفصل الأول: أقسام الحكم الشرعي وبعده المقاصدي الإجمالي. قسّمته كذلك إلى مبحثين: الأول منهما أفردته لدراسة أقسام الحكم الشرعي من الناحية الأصولية في مطلبين: الأول للحكم التكليفي وأنواعه، والثاني للحكم الوضعي وأنواعه، و المبحث الثاني من هذا الفصل خصصته لعرض الأسس المقاصدية للحكم الشرعي والبعد الإجمالي، وكان في مطلبين كذلك: الأول منها ذكرت فيه الأسس التي انطلق منها الشاطبي وكانت حاضرة في طرحه للأبعاد المقاصدية للحكم الشرعي، والثاني ذكرت فيه الأبعاد الجملية المقاصدية للحكم تمهيدا للأبعاد التفصيلية.

الفصل الثاني: البعد التفصيلي المقاصدي للحكم الشرعي عند الشاطبي. وقسّمته إلى مبحثين هو أيضا: الأول منهما عرضت فيه البعد التفصيلي المقاصدي للحكم التكليفي في ثلاثة مطالب: الأول منها للواجب والمندوب، والثاني للحرام والمكروه، والثالث للمباح، والمبحث الثاني بينت فيه البعد التفصيلي المقاصدي للحكم الوضعي في أربعة مطالب: الأول للسبب، والثاني للشرط والمانع، والثالث للصحة والبطلان، والرابع للعزيمة والرخصة.

خاتمة: وتضمنت أهم النتائج المتوصّل إليها في البحث.

الفصل التمهيدي:

شرح مفردات العنوان.

المبحث الأول: ترجمة الشاطبي.

المبحث الثاني: بيان مفردات العنوان.

المبحث الأول: ترجمة الشاطبي.

وسأتناوله في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مولده و دراسته. وفيه سأتعرض إلى نسبه ومولده ونشأته ودراسته وشيوخه.

المطلب الثاني: أخلاقه ومحنته وثباته. وفيه سأذكر جملة من كريم أخلاقه، بالإضافة إلى محنته التي ابتلي بها وصبره وثباته.

المطلب الثالث: تلاميذه ومؤلفاته ووفاته. وفيه سأذكر تلاميذه و أهمّ إنتاجه العلمي ووفاته.

المطلب الأول: مولده و دراسته.

الفرع الأول: نسبه و مولده ونشأته.

أولا: نسبه و مولده.

هو أبو اسحاق: ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الذي أشتهر بالشاطبي[1] أحد علماء الطبقة السادسة عشرة من طبقات الفقهاء المالكية بالأندلس.[2]

وذكر حمادي العبيدي أنَّه لم يستطع أحد من مترجمي الشاطبي أن يضبط تاريخ ولادته ، حتّى التّنبكتي الذي يعتبر المرجع الأساسي المعتمد في ترجمة الشاطبي صرّح أنَّه لم يقف على تاريخ ولادته[3]، كما أنّ أبا الأجفان محقّق كتاب " الإفادات و الإنشادات" للشاطبي، اكتفى بالإشارة إلى عدم عثوره فيمن ترجم للشاطبي على سنة ولادته[4] إلا أنَّه لما حقَّق وجمع فتاوي الشاطبي اجتهد في تحديد السّنة التّقريبية لميلاد الشاطبي، وذكر أنّها قبيل سنة 720هـ استنتاجا من تاريخ وفاة أسبق شيوخه وهو أبو جعفر بن الزّيّات سنة 728هـ، حيث قدَّر أنَها السّنة التي يكون فيه الشاطبي يافعا[5].

ولكن حمادي العبيدي اعترض على هذا التقدير بناء على أن ابن الزّيّات لم يكن شيخا للشاطبي، وإنما كان عالما من علماء مالقة يزور غرناطة بين الحين والآخر[6] ، إلا أنه رجّح سنة مولد الشاطبي

(1) الزركلي، الأعلام،دار العلم للملايين، بيروت، ط5،(1980م)،ج1ص:75 ؛ وحمّادي العبيدي، الشاطبي و مقاصد الشريعة، دار قتيبة، بيروت، ط1،(1412هـ.1992م)،ص:11.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع السابق،ص:12.

(4) أبو الأجفان، الإفادات و الإنشادات للشاطبي ، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2 ،(1406هـ.1986م)،ص:17.

(5) أبو الأجفان، فتاوي الشاطبي ،مطبعة طيباوي، الجزائر،(د.ط)،(د.ت)،ص:32.

(6) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:12

بالقرب من 730هـ ، مستندا على أن الشاطبي كان صديقا للشاعر الوزير ابن زمرك المولود سنة 733هـ[1]، وأن الشاطبي ذكر في إفادته أنه كان تلميذا لابن الفخار البيري في 756هـ، وكان صغير السن وقد أعجب به أستاذه لمعرفته مسائل لغوية لا يعرفها من هو في سنه[2] .

ولكن تصريح الشاطبي بأنه كان صغير السن لما كان تلميذا عند الفخار البيري وكان يروي سنة 756هـ، هذا يعني أنه لم يبلغ العشرين حينها وإلا لما وصف نفسه بصغر السن، وبذلك تكون السنة التي حددها حمادي العبيدي لميلاد الشاطبي مستبعدة لأنها لو اعتبرت فإن سنّ الشاطبي يكون حينذاك حوالي ستة وعشرين سنة، وهو سن لا يقال لمن كان في مثلها صغيرا ،وعليه هذا الاعتبار تكون السنة التي حددها أبو الأجفان لميلاد الشاطبي أكثر استبعادا.

وأما مكان ولادته فيبدو أنه أكتنفه الغموض كما أكتنف سنة ميلاده، وذلك أن أبا الأجفان لم يذكر مكان ولادة الشاطبي واكتفى بالقول أن الذين ترجموا له ذكروا أن نشاطه العلمي كان بغرناطة مما يدل على أنه نشأته بها[3]، وتساءل أحمد الريسوني عن مكان ولادة الشاطبي وأشار في تساؤلاته إلى احتمال ولادته ببلدة شاطبة[4]،حيث قال: "والذي جعلني أتساؤل عن مكان ولادته هو اسمه المشهور الشاطبي نسبة إلى شاطبة فَلِمَ ينسب إليها"[5]

ثم عاد وذكر أنه من الأظهر أن يكون الشاطبي قد ولد بغرناطة، ونشأ بها بل وقضى كل حياته فيها[6]، ويبدو أن مولده كان بغرناطة وكذا نشأته، وذلك أن أهله انتقلوا إلى غرناطة سنة 1247م كما ذكره حمادي العبيدي هو التاريخ الذي يقابل سنة 644هـ من التاريخ الهجري، وقد أشار المحققون إلى أن ولادة الشاطبي كانت بعد المائة السابعة هجرية -كما سبق- وإن اختلفوا في تحديد السنة على وجه الدقة ،وبذلك يكون انتساب الشاطبي إلى غرناطة هو انتساب المولد، والنشأة والتعليم ،وانتسابه إلى شاطبة هو انتساب الأسرة.

---

(1) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:12

(2) الشاطبي، الإفادات و الإنشادات، ص: 144.143؛ وحمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص: 13.

(3) أبو الأجفان، الإفادات و الإنشادات للشاطبي،ص:17 ؛ أبو الأجفان، فتاوي الشاطبي، ص: 32 ؛ و الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا،ط4،(1415هـ ـ 1995م)،ص:108.

(4) شاطبة:(sativa) تقع جنوب غرب بلنسية قريبا من البحر الأبيض المتوسط كانت مزدهرة في العهد الإسلامي وإليها ينتسب العديد من الشاطبيين. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد،ص:108.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع السابق،ص:109.

ثانيا: نشأته .

قضى الشاطبي حياته كلها في غرناطة حتى توفي بها، وذلك أنه لم يذكر المؤرخون أنه ارتحل إلى غيرها من البلاد المجاورة، أو العالم الإسلامي، ولو حتى لرحلة الحج أو طلب العلم على عادة العلماء،ويعزي هذا إلى فقره، كما أنه لم يذكر أحد شيئا عن حالة أسرته العلمية ممّا يدل على أنه لم ينشأ في أسرة علمية لها ذكر[1].ونقل حمادي العبيدي أن الحجوي الفاسي ذكر أن وفاة الشاطبي كانت سنة 890هـ،و أن علي حسب الله ذكر أنها كانت سنة 780هـ.[2]

الفرع الثاني: دراسته و شيوخه.

أولا: دراسته.

انكب الشاطبي على موائد العلم منذ صباه، ولم يقتصر اهتمامه على علم معين ، بل شُغف مبكرا بدراسة القرآن الكريم والسنة النبوية ، ثم دراسة مقاصد الشرع لإدراك أسراره [3]، وكان يكره التخصص العلمي لإيمانه بتكامل العلوم فهو يرى ضرورة الإلمام منها بقدر ما تسمح به قدرة المتعلم، لأن سعة العلم تورث سعة النظر ورحابة الصدر، قال الشاطبي:"لم أزل منذ فُتق للعلم عقلي ووُجّه شطر العلم طلبي أنظر في عقلياته ،وشرعياته، وأصوله، وفروعه ،لم أقتصر منه على علم دون علم ،ولا أفردت من أنواعه نوعا دون نوع آخر حسبما اقتضاه الزمان والإمكان، وأعطته المُنّة المخلوقة في أصل فطرتي." [4]

ويمكن التعرف بخصائص منهجه في حياته العلمية على النحو الآتي:

أ ـ التدقيق في المسائل العلمية وطلب البرهان:

وذلك يلمس من شهادة تلميذه "أبي عبد الله المجاري" الذي ذكر أن الشاطبي كان كثير التحري حريصا على تحقيق الأخبار العلمية ،إذ لا يقبل منها إلا ما كان مشفوعا بالدليل على صحته، أو ثبوته. [5]

ب ـ اعتماده على المصادر القديمة:

وكان لا يأخذ الفقه إلا من كتب المتقدمين دون كتب المتأخرين، ويظهر هذا جليا في قوله: "وعدم اعتمادي عليها ليس محض رأي مني، وقد أوصاني بعض العلماء بالفقه بالتحامي عن كتب المتأخرين... و قد اختبرت كتبهم مع كتب المتقدمين فظهر لي وجهه."[6]

---

[1] أبو الأجفان، الإفادات و الإنشادات،ص:17 ؛ و أبو الأجفان ،فتاوي الشاطبي،ص:32 ؛ و الريسوني، نظرية المقاصد،ص:109؛ وحمادي العبيدي الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:13.

[2] حمادي العبيدي ، المرجع نفسه.

[3] المرجع السابق،ص:33.32.

[4] الشاطبي ، الاعتصام ،ت: سليم الهلالي ،دار ابن القيم ، الرياض،ط1،(1431هـ.2010م)،ص:51.52.

[5] حمادي العبيدي ، الشاطبي ومقاصد الشريعة.ص:59.

[6] أحمد بابا التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، دار ابن حزم، بيروت،ط1،(1422هـ.2002م)،ص:94.

وسبب اعراضه عن كتب المتأخرين أنه كان يرى أنهم أفسدوا الفقه بما أدخلوا عليه من اختصارات وتساهلهم في النقل[1]، ولم يمنعه ذلك من الاعتماد عليها في التدريس لاختصارها و�لاحيتها للغرض.[2]

ج ـ اعتماده الأسانيد في النقل:

ولعل هذه الخاصية مما استفاده الشاطبي من علماء الحديث إذ ذكر تلميذه "المجاري" أن الشاطبي كان لا يدرس كتابا إلا إذا عرف سنده إلى مؤلفه [3] ، وأن أهم الكتب التي يدرس منها و أول ما يبدأ منها هو ذكر إسنادها إلى أن يصل إلى مؤلفيها[4].

ثانيا: شيوخه.

تتلمذ الشاطبي على عدة شيوخ منهم الأندلسيون ومنهم من وفد على غرناطة من فاس و بجاية[5] .

أهم شيوخه الأندلسيين :

1- "أبو عبد الله محمد بن الفخار البيري " المتوفي سنة 754 هـ[6]،الذي أخذ عنه الشاطبي الكثير في مجال اللغة والأدب[7]، وكان هذا الشيخ من أحسن قرّاء الأندلس ،قرأ عليه الشاطبي بالقراءات السبع ختمات ولازمه إلى أن مات[8] .

2- "أبو جعفر أحمد بن آدم الشقوري "فقيه نحوي درّس كتاب سبويه وألفية ابن مالك، والمدونة الكبرى بغرناطة [9].

---

[1] حمادي العبيدي ،الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:58.

[2] المرجع السابق،ص:60.

[3] المرجع السابق،ص:59.

[4] المرجع السابق،ص:60.

[5] أبو الأجفان، الإفادات والإنشادات،ص:20 ؛ وفتاوي الشاطبي،ص:33 ؛ وحمادي العبيدي، الشاطبي و مقاصد الشريعة،ص:63.

[6] ما ذكرته بعض المراجع من أنّ وفاة البيري كانت عام:754هـ، ردّه حمادي العبيدي معتمدا على أنّ الشاطبي ذكر في الإفادات أنّه كان يروي عن البيري عام 756هـ، ومنه رجّح أنّ وفاته تكون في أواخر سنة 756هـ بدليل أنّ الشاطبي لما ذكر احتفاء علماء غرناطة بمقدم المقري من تلمسان عام 757هـ ،ذكر العلماء الذين استقبلوه وحضروا مجلس الترحيب ولم يذكر البيري من بينهم. حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:67.66.

[7] المرجع السابق،ص:65.

[8] أبو الأجفان،الإفادات والإنشادات،ص:20 ؛ وأحمد الريسوني، نظرية المقاصد،ص:109.

[9] أبو الأجفان، المرجع السابق،ص:21 ؛ وفتاوي الشاطبي،ص:34.

3- أبو سعد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب التغلبي المتوفي 782هـ مفتي غرناطة وخطيب جامعها ومدرس المدرسة النصرية[1] ،نقل عنه الشاطبي الفوائد النحوية وكان له أثر في رسم اتجاهه في الفتوى[2]، كان فقيها وشاعرا وعالما باللغة [3].

4- أبو عبد الله محمد علي البلنسي الأوسي المتوفي سنة 782هـ صاحب كتاب "مبهمات القرآن"[4] ، وهو مفسر نحوي [5].

أهم شيوخه الوافدين على غرناطة (المغاربة) :

1-"أبو عبد الله بن أحمد المقري" (الجد) المعروف بالمقري الكبير المتوفي سنة 759هـ. قدم الأندلس سنة 757هـ وكان يقوم بدروس في الجامع الأعظم بغرناطة وقد حضرها الشاطبي [6].

أخذ منه الشاطبي الفقه وسمع منه جملة من كتابه "تكميل التعقيب على صاحب التهذيب "كما سمع منه بعض نظمه وسمع منه كتاب "القواعد الفقهية". حدّث عنه بأسانيده إلى مؤلفيها[7]، كما تلقى عنه كتابه في التصوف الحقائق والرقائق[8].

وقد كان المقري يغلب عليه التصوف فتأثر به الشاطبي في هذا الجانب كما أخذ عنه الحديث من مصادرها كصحيح البخاري، وسنن الترمذي، وسنن النّسائي وموطأ مالك، وثلاثيات البخاري.[9]

ـ "أبو علي منصور بن علي بن عبد الله الزواوي" فقيه نظّار سمع عليه الشاطبي "مختصر منتهى السؤال والأصل في علمي الأصول والجدل" لابن الحاجب من أوله إلى آخره بلفظة إلا القليل منه سمعه بقراءة غيره وقد أجاز الشاطبي إجازة عامة.[10]

ـ "شمس الدين أبو عبد الله بن أحمد بن مرزوق الخطيب التلمساني" المتوفى سنة 781هـ بالقاهرة، سمع عليه الشاطبي في عدة مجالس بمدرسة النصرية وبالجامع الأعظم كتابي "الجامع الصحيح" للبخاري

---

(1) أبو الأجفان، الإفادات و الإنشادات،ص:21 ؛ وفتاوي الشاطبي،ص:35.34.

(2) المرجع السابق،ص:35.

(3) الزركلي، الأعلام،ج5ص:140. وحمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:71.

(4) أبو الأجفان، فتاوي الشاطبي،ص:35.

(5) الريسوني، نظرية المقاصد،ص:109.

(6) أبو الأجفان، الإفادات والإنشادت،ص:22 ؛ وحمادي العبيدي الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:68.

(7) أبو الأجفان،المرجع نفسه، وفتاوي الشاطبي،ص:36.

(8) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:68.

(9) المرجع السابق،ص:69.

(10) أبو الأجفان، الإفادات و الإنشادات،ص:23 ؛ وفتاوى الشاطبي،ص:37.

"وموطأ" الإمام مالك برواية يحي بن يحي، وأجازه بهما الشيخ إجازة عامة [1]،هؤلاء من أبرز شيوخ الشاطبي الذين كان لهم الأثر العميق في تكوين شخصيته العلمية والذين رسموا اتجاهه الإصلاحي .وهناك شيوخ آخرون له من درجة ثانية من فقهاء وأدباء الأندلس الذين استمد منهم الشاطبي وذكرهم في إفادته وإنشادته، وذكر منهم أبو الأجفان في تحقيقه وتجميعه لفتاوى الشاطبي ما يقرب عن أربعة عشرة علما.[2]

واذكر منهم على سبيل المثال: [3]

_أبو بكر محمد من عمر القرشي الهاشمي من أدباء الأندلس أنشد الشاطبي عدة إنشادات.

_أبو القاسم بن البناء فقيه وراويه، سلسل عليه الشاطبي بعض الأحاديث.

_أبو عبد الله محمد بن محمد بن ابراهيم المولاتي الشريبني فقيه وكاتب.

_ أبو عبد الله محمد بن بقي الفقيه الأستاذ.

_أبو عبد الله الشقوري الفقيه الطبيب.

_ ومحمد بن مرزوق الجد التلمساني.

_وأبو القاسم الشريف السبتي وغيرهم.

المطلب الثاني: أخلاقه ومحنته وثباته.

الفرع الأول: أخلاقه.

ذكر المترجمون للشاطبي أنّه كان يغلب عليه الورع والزهد والتقوى [4]، ولكن ما يترجم مواصفاته الأخلاقية بلسان صدق هو النصوص التي يمكن أن تستمد من آثاره ومؤلفاته.

فقد قال متحدثا عن مواصفات المتصدر للإفتاء :" إن المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله، وفعله، فإنه وارث النبي، والنبي كان مبينا بقوله وفعله فكذلك الوارث لابد أن يقوم مقام الموروث، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة "[5]، وقال في موضع آخر:" من كان منهم (العلماء) في أفعاله، وأحواله، وأقواله على مقتضى فتواه فهو متصف بأوصاف العلم القائم معه مقام الامتثال التام حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال ،أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال."[6]

---

(1) أبو الأجفان، الإفادات و الإنشادات،ص:24 ؛ وفتاوي الشاطبي،ص:37.

(2) المرجع السابق،ص:38.39.

(3) المرجع نفسه.

(4) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:14.

(5) الشاطبي، الموافقات، ت:محمد مرابي، مؤسسة الرسالة ناشرون،بيروت،ط1،(1134هـ.2013م)، ج3ص:264.

(6) المرجع السابق، ج4ص:583.

كما كان حريصا على التمسك بالكتاب والسنّة، حريصا عن البعد عن ساحة الابتداع وحماه حيث قال في الاعتصام :" ...إنّ الدين قد كمل والسعادة الكبرى فيما وضع، والطِّلِبة فيما شرع، وما سوى ذلك فضلال وبهتان وإفك وخسران، وأنّ العاقد عليهما بكلتا يديه متمسّك بالعروة الوثقى محصِّل لكلمتي الخير دنيا وأخرى...."[1].

ويذكر الشاطبي نفسه شيئا عن أخلاقه ويبيّن أنّه سالك مسلك السلف الصالح، بعيدا عن الأهواء والبدع، حيث يقول:" ثمّ أطلب نفسي بالمشي مع الجماعة التي سماها رسول الله لى الله عليه وسلم بالسّواد الأعظم، في الوف الذي كان عليه هو وأحابه، وترك البدع التي نص عليها العلماء أنها بدع"[2] ، وقد كتب الشاطبي مقالا ردّا على بعض الذين استنصحوه من زملائه الخلص _ قال فيه:"... فلنا في سلفنا الصالح أسوة، غير أنّه يجب علينا أن نتأدب بما أدّب الله نبيّه (صلى الله عليه وسلم) وذلك أن ثبت الحق إذا تعيّن عينا وليس علينا أن نأخذ بجامع الخلق إليه ،إذ ليس ذلك إلينا، بل الله وحده هو الهادي والمضل ،وإذا كان كذلك فهذا الحرص الشديد الذي ظهر منكم أخاف فيه عليكم تبعة، لأنه قد ظهر فيه قصد الانتصار للنّفس، وهذا القصد لا يكون خالص العمل... ومن جاءك متعنّتا فأعره الأذن الصمّاء ،واسأل ربك اللطيف الجميل ،ومن أتاك يخبرك بما فيك فأعلم أنّه في الغالب نمام ،ينم عليك كما ينم لك فلا تثق به، ولا تتلقف كلام النّاس فإنّه مما يوقع العداوة والبغضاء بين المؤمنين، ومن خطّأ صوابك فكله إلى الله تعالى ،وكل من عاملك بشرّ فعامله بخير، ومن قطعك فصله ،ولا ترى أنّ ظهور حجة من يخاصمك نعمة عليهم بل هو استدراج والعياذ بالله."[3]

هذا النّص يكشف عن جوانب خلقية هامة تنبئ عن شخصية الشاطبي ، وتزيح الغموض الذي أحاط بسيرته، إذ من خلاله يلمح أنه لا يطلب أسوة في طلب الحق إلا في الرسول صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح، ويؤكد إن إيصال الحق إلى الغير يكون في حالة تعيُّنه وظهوره ويرشد إلى ترك التنطّع في تثبيته.

كما يكشف مقاله عن إيمانه وتوكله على الله ،ويقينه بأن الأسباب من البشر والنتائج من إمضاء الله سبحانه وتعالى، وأن محاولة التدخل في إحراز النتائج نقص في الإيمان، بل يصير العمل غير خالص لوجه الله تعالى ويفوت الأجر على صاحبه.

---

[1] الشاطبي، الاعتصام ،ج1ص:52.

[2] المرجع السابق،ج1ص:53.52.

[3] أبو الأجفان، فتاوي الشاطبي،ص:183.182.

كذلك يظهر منه كراهة الشاطبي للجدال ولكل من يركب رأس الباطل، وكراهته للنّميمة وإعراضه عن النّمامين، وأنّه حسن المعاملة ولو مع من أساء إليه.

وبالرجوع إلى "الاعتصام" يمكن الاطلاع على شخصية الشاطبي الأخلاقية أكثر وهو يواجه المنكرات والبدع للكشف عن منهجه في الدعوة فقد قال في "الاعتصام" عن تصدِّيه لمقاومة البدع:" وكنت في أثناء ذلك قد دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة، والإمامة ونحوها، فلما أردت الاستقامة على الطريق وجدت نفسي غريبا في جمهور أهل الوقت، لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد، ودخلت على سُننها الأ[illegible]يلة الشوائب من المحدثات الزوائد" [1]، ثمّ قال:" فتردد النّظر بين أن أتبع السنّة على شرط مخالفة ما اعتاد النّاس، فلا بدّ من حصول نحو مما حصل لمخالفي العوائد، ولا سيَما إذا ادعى أهلها أنّ ما هم عليه هو السنّة لا سواها، إلا أنّ في ذلك العبء الثقيل ما فيه من الأجر الجزيل، وبين أن أتبعهم على شرط مخالفة السنة والسلف الصالح، فأدخل تحت ترجمة الضلال عائذا بالله من ذلك... إلا أنّي أوافق المعتاد وأُعدّ من المؤالفين لا من المخالفين ؟، فرأيت أنّ الهلاك في اتباع السنّة هو النّجاة، وأنّ النّاس لن يغنوا عنّي من الله شيئا فأخذت في ذلك على حكم التدرج في بعض الأمور...". [2]

الفرع الثاني: محنته و ثباته.

أولا: محنته.

انبثقت محنة الشاطبي من وسط علماء عصره ،وذلك للاختلاف في منهج الدعوة والافتاء، يقول الشاطبي محاولا إيجاد تعليل للعداء القائم بينه وبين أغلب علماء عصره:" وإنّما حملهم على ذلك أنّي التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم، لا أتعدّاه وهم يتعدّونه، ويفتون بما يسهل على السائل ويوافق هواه، وإن كان شاذّا في المذهب الملتزم، أو في غيره، وأئمّة أهل العلم على خلاف ذلك." [3]

وأما عن ما امتحن به فقد ذكره بنفسه الكثير ممّا رمي في مقدمة "الاعتصام"، ومن ذلك:

---

(1) الشاطبي، الاعتصام، ج1ص:53.

(2) المرجع السابق،ج1ص:55.

(3) المرجع السابق،ج1ص:56.

ـ القول بعدم جدوى الدعاء: وهذه المحنة لحقته لما امتنع عن التزام الدعاء بهيئة الاجتماع ورأى أنّه بدعة حيث قال:" فتارة نسبت إلي القول أنّ الدّعاء لا ينفع، ولا فائدة فيه كما يَعزي إلي بعض النّاس، بسبب أنّي لم ألتزم الدّعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلاة حالة الإمامة."[1]

ـ بغض الصحابة و الانتساب إلى الرفض، بسبب عدم تخصيصه الخلفاء الراشدين بالذِّكر في الخطبة حيث قال:" وتارة نُسِبْتُ إلى الرفض، وبغض الصحابة-رضي الله عنهم-بسبب أنّي لم ألتزم ذكر الخلفاء الراشدين منهم في الخطبة على الخصوص، إذ لم يكن ذلك شأن من السلف في خطبهم، ولا ذكره أحد من العلماء المعتبرين في أجزاء الخطب وقد سئل(أصبغ) عن دعاء الخطيب للخلفاء الراشدين فقال: هو بدعة ولا ينبغي العمل به...ونصّ أيضا "عز الدين بن عبد السلام" على أنّ الدعاء للخلفاء في الخطبة بدعة غير محبوبة." [2]

ـ نسبته إلى التزام الحرج: وما سبب ذلك إلا التزامه الإفتاء بمشهور المذهب، وتجاوز غيره الإفتاء ولو بالشاذ من المذهب بما يوافق هوى السائل. [3]

ـ نسبته إلى معاداة الأولياء والصالحين وقد قال عن سبب ذلك:" وسبب ذلك أنّي عاديت بعض الفقراء المبتدعين المخالفين للسنّة المنتصبين-بزعمهم- لهداية الخلق، وتكلّمت للجمهور على جملة من أقوال هؤلاء الذين نسبوا انفسهم إلى الصوفية ولم يشتبهوا بهم."[4]

ـ نسبته إلى الخروج عن الجماعة ومخالفة السنّة ،وقد قال عن هذا البلاء وسببه:" وتارة نسبت إلى مخالفة السنّة والجماعة، بناء منهم على أنّ الجماعة التي أمر باتباعها ـ وهي النّاجية ـ ما عليه العموم، ولم يعلموا أن الجماعة ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعون لهم بإحسان."[5]

ثانيا: ثباته

أيقن الشاطبي أنّ البلاء والامتحان الصعب من معالم الطريق التي يسلكها العلماء المتمسكين بالسنّة[6]، لذا تمثل في حياته قولا لأحد التابعين جاء فيه:" إنّ الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر لم

(1) الشاطبي، الاعتصام، ج1ص:55.
(2) المرجع السابق، ج1ص:56.
(3) المرجع نفسه.
(4) المرجع السابق، ج1ص:57.
(5) المرجع نفسه.
(6) المرجع السابق، ج:1ص:58.

يدعا للمؤمن صديقا، نأمرهم بالمعروف فيشتمون أعراضنا، ويجدون على ذلك أعوانا من الفاسقين ...".[1]

ثم يؤكد الشاطبي أنّ محن العلماء هي من جنس غربة الإسلام في دياره [2]، وما يفتأ يبث شكواه في بيت أو أكثر من النظم يقول فيه:[3]

بليت يا قوم، والبلوى منوّعة بمن أداريه حتى كاد يرديني
دفع المضرة جلبا لمصلحة فحسبي الله في عقلي وفي ديني.

المطلب الثالث: تلاميذه ومؤلفاته ووفاته.

الفرع الأول: تلاميذه ومؤلفاته.

أولا: تلاميذه:

تولّى الشاطبي التدريس بالجامع الأعظم بغرناطة وكانت دروسه في الفقه وأصوله، والحديث، والقراءات، والنّحو، وكان يتحلّق الجمع الغفير من الطلاب منهم:[4]

ـ أبو يحي بن عاصم العلامة الشهيد صاحب الإمام الشاطبي ووارث طريقته.

ـ أبو بكر بن عاصم وقد كان فقيها صاحب المنظومة الفقهية الشهيرة "تحفة الحكام".

ـ أبو عبد الله البياني.

كما له تلاميذ آخرون منهم:

ـ أبو جعفر القصار ويذكر أن الشاطبي أثناء تأليفه للموافقات كان يعرض عليه بعض مسائله ويباحثه فيها.[5]

ـ أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي بن المجاري الأندلسي المتوفي سنة 862هـ الذي ذكره الشاطبي في برنامجه.[6]

---

(1) الشاطبي، الاعتصام، ج1ص:59.

(2) المرجع نفسه.

(3) التنبكتي، كفاية المحتاج،ص:92 ؛ وحمّادي العبيدي ،الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:21.

(4) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد،ص:111.

(5) المرجع نفسه، وأبو الأجفان، فتاوى الشاطبي ،ص:41.

(6) حمادي العبيدي ، الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:92.

ثانيا: مؤلفاته.

جادت قريحة الشاطبي العلمية بتآليف هامّة في شتى مجالات المعرفة، وفيما يلي ذكرها حسب أهميتها:

1-كتاب "الموافقات" في أصول الفقه يعد أهم كتاب للشاطبي وأشهر مؤلفاته.

2-كتاب "الاعتصام" ويعد من أجل كتبه بعد الموافقات خصه لإنكار البدع.

3-"الإفادات والإنشادات": عبارة عن كتاب يخصصه أصحابه لأخبار شتّى في حياتهم تنقل حال عصرهم وأخبار شيوخهم، ورجالات العصر، ويُحلّون كل ذلك بأدبيات وملح طريفة ومسائل علمية، وقد حققّه "أبو الأجفان".

4-وهناك فتاوي للشاطبي جمعها "أبو الأجفان" من مصادر متفرقة وحققّها، وجعلها في كتاب سمّاه "فتاوي الشاطبي".

بالإضافة إلى هذه الكتب المحققّة هناك كتب له غير محققّة ولا مطبوعة وهي:[1]

5-كتاب "المجالس" الذي شرح فيه الشاطبي كتاب البيوع من صحيح البخاري شرحا فقهيا مع الكثير من التحقيقات والفوائد.

6- وشرح الألفية سمّاه: "المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية" وهو كتاب مخطوط يقع في خمس مجلدات استنسخت 862هـ.

وهذا الشرح للشاطبي ذكر فيه كتابين آخرين له في النحو هما:[2]

7-عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق.

8-و"أصول النّحو".

وذكر التنبكتي أنّ كلاهما قد أتلف.[3]

9- وذكر الزركلي أنّه توجد مخطوطة بعنوان "الجمان في مختصر أخبار الزمان" منسوبة إلى الشاطبي.[4]

الفرع الثاني: وفاته.

اتفق أكثر المترجمين على أن وفاة الشاطبي كانت سنة 790هـ [5]، وجزم حمادي العبيدي بصحة هذا التاريخ معتمدا على ما أنشده أحد تلاميذة الشاطبي بعد أن نظم كتاب الموافقات حيث قال:[6]

(1) التنبكتي كفاية المحتاج،ص:93 ؛ الريسوني، نظرية المقاصد،ص:116.

(2) التنبكتي، المرجع نفسه ؛أبو الأجفان فتاوى الشاطبي،ص:51.

(3) التنبكتي، المرجع نفسه.

(4) الزركلي، الأعلام، ج1ص:75.

(5) المرجع نفسه.

(6) حمادي العبيدي، الشاطبي و مقاصد الشريعة،ص:13.

وقد سمعت بعضه لديـــه ومنه فـي ترددي عليـــه
لكن لم يكن له اختلافـــي إلا يسير القدر غير كافـي
لأن ثني التحضير من عناني وصـدّني عـن قربة زمـانـــي
حتى غدت حياته منقضية في عام تسـعين وسبعـمائةا

وزاد المجاري تعيين الشهر وهو شعبان، وعين التنبكتي اليوم وهو الثلاثاء الثامن من شعبان وبهذا يكون التاريخ الكامل لوفاته هو الثلاثاء 8 شعبان 780 هـ.[1]

المبحث الثاني:بيان مفردات العنوان.

سأتناوله في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الحكم الشرعي. وفيه سأذكر مفهومه في اللغة و الاصطلاح ،وعند كل من الأصوليين المتكلمين والفقهاء، والفرق بين المفهومين، وشرح قيود التعريف.

المطلب الثاني: مفهوم مقاصد الشريعة. سأذكر فيه مفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية في اللغة والاصطلاح، و عند العلماء والباحثين.

المطلب الثالث: مفهوم البعد في اللغة والاصطلاح.

و من ثمّ بيان المراد بمفردات العنوان مجتمعة.

المطلب أول: مفهوم الحكم الشرعي :

الفرع الأول: مفهوم الحكم والشرع لغة و اصطلاحا.

أولا: الحكم في اللغة والاصطلاح:

1ـ الحكم في اللغة: للحكم في اللغة معان منها: المنع، والصرف، والقضاء، يقال: حكمت عليه بكذا أي منعته من خلافه، ومنه سُميّت حكمة الدابّة لأنّها تمنعها من مخالفة راكبها، ويقال: حكمت الرجل عن إرادته، إذا صرفته عنها، وحكمت بين الناس، إذا قضيت بينهم، ويطلق الحكم على العلم والفقه والقضاء بالعدل، وحَكم الشيء وأحكمه كلاهما منعه من الفساد، وأصل الحكم المنع لإصلاح[2] ، فمعنى الحكم في اللغة يدور حول المنع من الفساد، أو المنع لإصلاح.

---

[1] التنبكتي، كفاية المحتاج،ص:93 ؛ وأبو الأجفان، فتاوى الشاطبي،ص:55 ؛ وحمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:13.

[2] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1،(1991م)،ج2ص:91، وابن منظور، لسان العرب، إعداد: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، (د،ط)، (د،ت)،ج1ص:688 ؛ والراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بيروت، (د.ط)،(د.ت)، ص:133 ؛ والرازي، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان،ط5،(1420هـ.1999م)،ص:78.

2 ـ الحكم في الاصطلاح:

يطلق الحكم في الاصطلاح على "إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه"،[1] أو هو: "إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه".[2] وهو بدليل الاستقراء[3]ينقسم إلى ثلاثة أقسام:[4]

أ– حكم عقلي: وهو ما يعرف فيه العقل النّسبةَ إيجابا أو سلبا، نحو الكل أكبر من الجزء، والجزء ليس أكبر من الكل.

ب– حكم عادي: وهو ما عرفت النسبة فيه بالعادة، نحو، النار محرقة.

ج– حكم شرعي: وهو المقصود، أي بالبيان وهو: ما كان طريق الإثبات أو النفي بين الأمرين الشرع.

ثانيا: الشرع لغة واصطلاحا.

1ـ الشرع لغة: قال ابن فارس: "الشين والراء والعين، أصل واحد. وهي شيء يفتح في امتداد يكون فيه، ومن ذلك الشريعة وهي مورد الشاربة الماء، واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة، قال الله تعالى :(**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** ۚ)[5] وقال الله سبحانه: (**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا**)[6] "[7]

2 ـ الشرع في الاصطلاح: عرفه التهانوي بقوله: " وضع إلهي يسوق ذوي العقول باختيارهم إلى الخير بالذات، وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم."[8]

---

(1) الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة،ط3،(1433هـ)،ص:06 ؛ وكذا الشنقيطي، سيدي عبد الله العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، دار الكتب العلمية، بيروت، (د،ط)،(د،ت)، ج1ص:13.

(2) ابن باديس، مبادئ الأصول ، ت: علي فركوس ، دار الموقع ، الجزائر العاصمة، ط4،(1432هـ.2011م)،ص:45.

(3) الاستقراء: " تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات" قطب مصطفى سانو، معجم مصطحات أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، (د.ط)،(2000م)،ص:60.

(4) الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة أصول الفقه،ص:06.

(5) سورة المائدة، الأية:48.

(6) سورة الجاثية، الأية:18.

(7) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،ج3ص:262.

(8) التهانوي،كشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ت: على دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1،(1996م)،ص:1018.

الفرع الثاني: مفهوم الحكم الشرعي عند الأصوليين.

أولا: عند الأصوليين (المتكلمين).

تنوّعت تعاريف الحكم الشرعي[1] عند الأصوليين، وتعددت عباراتهم حول تحديد حقيقة حدِّه، إلا أنّها لم تسلم من الاعتراضات، ويبدو لي أنّ أقل التعاريف المعترض عليها، هو ما اختاره جمهور الأصوليين، حيث عرفوا الحكم الشرعي بأنه : خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعا [2].

ثانيا:عند الأصوليين (الفقهاء).

وردت تعريفات متعدّدة للحكم الشرعي عند الفقهاء منها :

"مدلول خطاب الشرع"[3].

"ما ثبت بخطاب الله المتعلق بأفعال العباد"[4].

---

[1] عرفه الغزالي بقوله : "خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين"، واعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع من دخول قول الله تعالى: **(وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)** {الصافات الآية 96} فهذا خطاب من الشارع وله تعلق بأفعال المكلفين والعباد وليس حكما شرعيا باتفاق. وعرّفه كل من الرازي والبيضاوي، والزركشي، بما يدفع الاعتراض السابق، فقالوا : "الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير"، واعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لأفراده، من حيث خرج عنه خطاب الوضع، فزاد بعد ذلك جمهور الأصوليين" أو الوضع"، فسلم من الاعتراضات السابقة. ينظر فيما سبق: الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم أصول الفقه، ت : محمد تامر، دار الحديث، القاهرة،(د،ط)،(2011)،ج1ص:137 ؛ والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت،(د.ط)،(2003)،ج1ص: 71؛ والبيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ت : شعبان محمد اسماعيل، دار ابن حزم، بيروت،ط1،(2008)،ص:53 ؛ و الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ت: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط2،(1996م)،ج1ص:89 ؛ والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تعليق: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(2000م)،ج1ص:91 ؛ و نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في فروع الحنفية، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط1،(1978م)،ج1ص:49.

[2] ابن الحاجب، مختصر المنتهى السؤل و الأمل إلى علمي الأصول والجدل، ت: نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت،ط1،(2006م)،ج1ص: 49 ؛ والتفتازاني، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ضبط : زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(1996م)، ج1ص:24 ؛ والشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار ابن حزم، بيروت،ط1،(2004م)،ص:17؛ وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه، ضبط: عبد الله محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،(1999)،ج2ص:98؛ وأمير باده شاه، تيسير التحرير على كتاب التحرير، دار الفكر، بيروت،(د،ط)،(د،ت)،ج2ص:128؛ وابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ت: على عوض و عادل عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت،ط1،(1419هـ، 1999م)،ج1ص:482.

[3] ابن النّجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير، ت: محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،(2007م)،ص:95.

[4] التفتازاني، شرح التلويح،ج1ص:27.

"مقتضى خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع"[1].

"أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعا"[2].

"الـفة التي هي أثر ذلك الخطاب"[3].

ثالثا: الفرق بين تعريف المتكلمين والفقهاء:

من خلال عرض تعريف الحكم الشرعي، عند كل من المتكلمين والفقهاء، يتبيَّن أنه عند المتكلمين هو نفس الخطاب، أي ذات الدليل، وعند الفقهاء هو الأثر المترتب عن الخطاب لا الخطاب نفسه، فقوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ ﴾ [4]، فهذا الخطاب المتعلق بالإيفاء بالعقود، هو نفس الحكم الشرعي عند المتكلمين، وأثره الذي يقتضيه من وجوب الإيفاء بالعقود هو الحكم عند الفقهاء، والسبب في اختلاف الفريقين، هو الاختلاف في جهة النظر، فالمتكلمون نظروا إلى الخطاب من ناحية مـدره، وهو الله تعالى، فعبروا عن الحكم الاقتضائي بالإيجاب والتحريم والكراهة والاستحباب والإباحة وهي نفسها خطاب الله، والفقهاء نظروا إليه من ناحية متعلّقه، وهو فعل المكلّف، فقالوا: الحكم مدلول الخطاب وأثره، أي فرقوا بين الحكم والدليل وعبّروا عن خطاب الشارع نفسه بالإيجاب والتحريم، أما الواجب والحرام فهما وصفان لفعل المكلف الذي طلبه الشارع، فنظرت الفريقين فنظرة الفريقين متّحدة بالذات مختلفة الاعتبار.[5]

ولا أثر لهذا الخلاف من الناحية العملية، إذ لكل من الفريقين اصطلاحه ولا مشاحّة في الاصطلاح

رابعا: بيان قيود تعريف الحكم الشرعي:

اختار جمهور الأصوليين كما سبق، تعريف الحكم الشرعي بأنه: "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعا"، وفيما يلي بيان قيوده:

"خطاب الله": فالخطاب هو: "اللفظ المتواضع عليه، المقـود به إفهام من هو متهيّئ لفهمه"[6]، وهو جنس في التعريف يشمل كل خطاب سواء كان من الله تعالى أو من غيره.

---

(1) الطوفي، شرح مختـر الروضة، ت:عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط1،(1988م)،ج1ص:247.

(2) البرديسي، أصول الفقه،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،(د.ط)،(د.ت)،ص:49 ؛ وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت،ط1،(2004م)،ص:89 ؛ والبيانوني، الحكم التكليفي في الشريعة الاسلامية، دار القلم، دمشق، سوريا،ط1، (1988م)،ص:28.

(3) علي فركوس، الفتح المأمول شرح مبادئ الأصول بهامش مبادئ الأصول لابن باديس، دار الموقع، الجزائر العاصمة،ط4، (1432هـ ،2011م) ،ص:46.

(4) سورة المائدة،الأية:01.

(5) نظام الدين الأنـاري، فواتح الرحموت،ج1ص:53.

(6) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام،ج1ص:71.

وإضافة الخطاب إلى الله قيد: يخرج به خطابات الملائكة والإنس والجنّ، والمراد بخطاب الله تعالى كلامه مباشرة كالقرآن الكريم، أو بواسطة كالسنّة والإجماع والقياس، وغيرها من الأدلة الشرعية المعتبرة، من حيث أنّها معرفة لحكم الله وكاشفة له [1].

"المتعلق بأفعال المكلفين": التعلق هو الارتباط، والمقصود منه ارتباط الخطاب بفعل المكلف على وجه يبين فته، "الأفعال": جمع فعل، والمراد منه هنا هو كل ما يصدر عن المكلف من عمل القلب واللسان والجوارح[2].

والمكلف: هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة، وتأهل للخطاب، وإضافة الأفعال إلى المكلفين قيد آخر، يخرج به الخطاب المتعلق بغير الأفعال[3].

وعليه فالصبي أو المجنون لا يعد مكلفا، وما تعلق من أفعالها من حقوق فهي خطاب الوضع لا من خطاب التكليف.[4]

كالخطاب المتعلق بذات الله سبحانه وفاته، كقوله تعالى:﴿ **ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ** ﴾ [5]، وكذلك ما تعلق بذوات المكلفين، كقوله تعالى: ﴿ **مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ وَمِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً أُخۡرَىٰ** ﴾ [6]، فهذه ليست أحكامه عملية لعدم تعلقها بفعل المكلف.

فينتج من جُماع قولهم، "خطاب الله المتعلق بفعل المكلف"، أنّ تعلق الخطاب بفعل المكلف من حيث إنه مكلف به، ليخرج خطاب الله المتعلق بفعل المكلف لا من حيث أنه مكلف به، ولكن من حيث أنه خطاب التكوين.

"اقتضاء": الاقتضاء معناه الطلب، والطلب قد يكون طلب فعل أو طلب ترك، وكل منهما إما جازم أو غير جازم، فيكون أربعة أنواع: [7]

1-الطلب الجازم للفعل وهو الإيجاب.

2- الطلب غير الجازم للفعل وهو الندب.

---

(1) العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، (1423هـ، 2003م)،ج1ص:17؛ ونظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت،ج1ص:51.

(2) العراقي، المرجع نفسه ؛ والأنصاري، فواتح الرحموت،ج1ص:49.

(3) العراقي، المرجع نفسه ؛ والشنقيطي، عبد الله العلوي، نشر البنود،ج1ص:17.

(4) العراقي، المرجع نفسه ؛ والأنصاري، فواتح الرحموت،ج1ص:50.

(5) سورة البقرة، الأية:255.

(6) سورة طه، الأية:55.

(7) الأنصاري، فواتح الرحموت،ج1ص:52 ؛ و تاج الدين سبكي، رفع الحاجب،ج1ص:483 ؛ وابن باديس، مبادئ الأصول،ص:44.

3- الطلب الجازم لترك الفعل وهو التحريم.

4- الطلب غير الجازم لترك الفعل وهو الكراهية.

" أو تخييرا ": والتخيير هو التسوية بين الفعل والترك من غير ترجيح لأحدهما غير الآخر.

" أو وضعا ": والوضع هو جعل الشارع شيئا سببا لشيء أو شرطا له أو مانعا منه، أو صحيحا، أو فاسدا، أو رخصة أو عزيمة.[1]

المطلب الثاني: مفهوم مقاصد الشريعة.

الفرع الأول: مفهوم المقاصد لغة و اصطلاحا.

أولا: المقاصد في اللغة.

المقاصد لغة جمع مقصد، مصدر ميمي من فعل قصد، يقال : قصد يقصد قصدا مقصدا، وله عدة معان منها :

أ ـ الطريق المستقيم : ومنه قوله تعالى : (**وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ**) [2]، أي : على الله تبيين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة. [3]

ب ـ القرب:

ومنه قولهم سفر قاصد، أي سهل قريب[4]، ومنه قوله تعالى : (**لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنۢ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ ٱلشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ**).[5]

ج ـ الاستواء و الاعتدال:

ومنه قصد فلان في مشيه إذا مشى مستويا، ويقال أيضا : القصد من الأمور والمعتدل الذي لا يميل إلى طرفي التفريط والافراط [6].

د ـ الاعتزام والاعتماد وأمّ الشيء و إتيانه:

يقال: قصد إليه، وقصد له إذا آتاه وأمه.[7].

---

[1] الآمدي، الإحكام، ج1ص:71.

[2] سورة النحل، الأية:9.

[3] ابن منظور، لسان العرب، ج5ص:96.

[4] المرجع نفسه.

[5] سورة التوبة، الأية:42.

[6] ابن منظور، لسان العرب، ج5ص:96.

[7] الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، (1425هـ.2005م)، ج1ص:310.

قال ابن جني: "أصل (قصد) ومواقعها في كلام العرب الاعتزام، والتوجه، والنهود، والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل ألا ترى أنك تقصد الجور تارة، كما تقصد العدل أخرى، فالاعتزام والتوجه شامل لهما"[1].

ثانيا: المقاصد في الاصطلاح.

عرفها عزالدين بن زغيبة استنادا إلى المعنى اللغوي بقوله:" المقصد هو: الهدف، والغاية التي ترجى في استقامة، وعدل، واعتدال." [2]

الفرع الثاني: مفهوم المقاصد في اصطلاح العلماء.

ذكر بعض الباحثين في المقاصد أنه لم يعثر لتعريف جامع مانع لمفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية؛ عند العلماء المتقدمين كأمثال الغزالي والشاطبي، سوى ما حوته عباراتهم حول جلب المصالح ودرء المفاسد،[3] إلا أن الباحث عز الدين بن زغيبة ذكر أنه عثر على تعريف لمقاصد الشريعة عند الغزالي، وصرح بأنه لم يسبقه فيه أحد من العلماء قبله[4]، حيث عرفها عند حديثه عن تقسيم المقصود الشرعي إلى ديني ودنيوي بقوله: "فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء، ودفع القواطع، والتحصيل على سبيل الابتداء." [5]

وبين مراد الغزالي من مصطلح "الإبقاء" بكونه يقصد به" دفع المضار، ودفع كل ما يحول بين المضار وبين أسباب دفعها، ويقصد بالتحصيل جلب المنفعة"[6]، واستند في بيان ما سبق إلى التعريف الغزالي للمصلحة[7]، فالمعنى المراد واحد والاختلاف حصل في اللفظ المستعمل فقط.

---

(1) ابن منظور،لسان العرب،ج5ص:97.

(2) عزالدين بن زغيبة ، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر ،القاهرة،ط1،(1417هـ.1996م)،ص:33.

(3) الريسوني، نظرية المقاصد، ص:17؛ حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص:119؛ ومحمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر و التوزيع، الرياض، ط1،(1998م. 1418هـ)،ص: 33؛ وعمر بن صالح عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن،ط1، (1423هـ. 2003م)،ص:87.

(4) عزالدين بن زغيبة ، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية،ص:40.

(5) الغزالي، شفاء الغليل،ت: حمد عبيد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد،ط1،(1390هـ.1971م)،ص:159.

(6) عزالدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية،ص:40

(7) عرّفها الغزالي بقوله:" أما المصلحة فهي: عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ،ولسنا نعني به ذلك ... لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، و مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم و نفسهم و عقلهم و نسلهم و مالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة، و دفعها مصلحة". ينظر الغزالي، المستصفى، ج1ص:538.

و أما عن تعريف المقاصد عند الشاطبي، فقد اعتبر أن الأخير" قد عرف المقاصد في موضعين مختلفين[1]، وهذا لا يعني أنه أعطاها تعريفين، لكن التعريف نفسه جعله على جزأين يكمّل كل واحد منهما الآخر، ولا يمكن لأحدهما الاستقلال على صاحبه".[2] لذا ركب بن زغيبة و ألف من مجموع التعريفين تعريفا يراه معبرا عن مراد الشاطبي لمفهوم المقاصد، فقال:" مقاصد الشريعة هي إقامة مصالح المكلفين الدنيوية و الأخروية، على نظام يكونون به عبادا لله اختيارا كما هم اضطرارا." [3]

وفيما يلي بيان معنى مقاصد الشريعة في اصطلاح بعض العلماء والباحثين المعاصرين أذكر منهم:

ـ قال ابن عاشور في تعريف المقاصد العامة: "هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، بحيث لا تخت [illegible] ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا : أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم، ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها."[4]

ـ وقال في تعريف المقاصد الخاصة بالمعاملات : "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد النّاس النّافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات النّاس، مثل : قصد التوثيق في عقد الرهن، وإقامة المنزل والعائلة في عقد النكاح."[5]

وذكر الحسني العناصر المكونة لمقاصد الشريعة في تصور ابن عاشور فما يلي:[6]

– المقصد العام من التشريع، أي الغاية منه.
– أوصاف الشريعة.
– المعاني الملاحظة في التشريع، أي: تلك الحكم المراعاة في أحكام التصرفات الشرعية.

---

[1] الموضعان هما قول الشاطبي:" إن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية و الدنيوية، فذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء." وقوله كذلك:" المقصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلف من داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا." ينظر الشاطبي ،الموافقات، ج2ص:361.وص:471.

[2] عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية،ص:43.

[3] المرجع نفسه.

[4] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، (1412هـ-2001م)، ص:251.

[5] المرجع السابق،ص:415.

[6] اسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، ط1، (1995م)،ص:232.

ـ وعند علال الفاسي: عرفها بقوله : المراد بمقاصد الشريعة : "الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها."[1]

ـ وعند يوسف العالم: "هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء كان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار."[2]

وعلق على هذا التعريف أحمد البدوي بأن هذا التعريف فيه قصر للمقاصد على ما يعود إلى العباد، رغم أن من المقاصد ما يرجع إلى الله تعالى كذلك[3].

ـ وعرفها الريسوني بقوله: "إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت لأجل تحقيقها لمصلحة العباد."[4]

وقال في موضع آخر هي: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد."[5]

وعلق على هذا التعريف محمد اليوبي بقوله: "وهو في الحقيقة يرجع إلى تعريف (الفاسي) إلا أنه حذف منه الشطر الأخير الدال على المقاصد الخاصة، وكأنه اكتفى بالعموم المفهوم من التحقيق لمصالح العباد عن التصريح بتحقيق المصالح الخاصة المتعلقة بالأدلة والأحكام الخاصة."[6]

ـ وعرفها الريسوني كذلك بأنها: "الغايات المستهدفة والنّتائج والفوائد المرجوة من وضع الشريعة جملة ومن وضع أحكامها تفصيلا.[7]

ـ وعرفها حمادي العبيدي بقوله: "إنّ المقاصد هي المعاني والحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع."[8]

ـ وقال محمد سعد اليوبي عنها: "المقاصد هي المعاني والحكم، ونحوها، التي رعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا من أجل تحقيق مصالح العباد."[9]

---

[1] علال الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان،ط5،(1993م)،ص:07.

[2] يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الاسلامية، الدار العالمية للكتاب الاسلامي، الرياض، السعودية،ط2،(1415هـ-1994م)، ص:79.

[3] أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، عمان، الأردن،ط1،(2000م)،ص:48.

[4] أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي،ص:19.

[5] المرجع السابق.

[6] محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الاسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية،ص:36.

[7] أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب،(د،ط)،(1999م)،ص:13.

[8] حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:119.

[9] محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الاسلامية، وعلاقتها بالأدلة الشرعية،ص:37.

ـ وعرفها نور الدين بن مختار الخادمي بقوله: "المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية، أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد وهو : تقرير عبودية الله تعالى، ومصلحة الانسان في الدارين."[1]

ـ وعبّر عبد الرحمن الكيلاني بقوله: "هي المعاني الغائبة التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه."[2]

ـ و عرّفها الأخضر الأخضري بأنها: "البواعث على تشريع الأحكام."[3]

والمقصود من هذا التعريف : "بأن المقاصد فن يتحدث عن الباعث من تشريع الأحكام تفضلا منه سبحانه، وعلى إثره أوصاف معرفة شاملة للأوامر والنواهي."[4]

المطلب الثالث: مفهوم البعد في اللغة و الاصطلاح.

الفرع الأول: البعد في اللغة.

البعد ضد القرب، وقد بعُد بالضم بعدا فهو بعيد، أي: متبعِّد، وأبعده غيره وباعده تبعيدا، والبَعَد بفتحتين، جمع باعد كخادم وخدم، والبُعد أيضا: الهلاك، واستبعد أي تباعد، واستبعده، عده بعيدا، وقولهم: كبّ الله الأبعد، أي: ألقاه على وجهه، والأبعد أيضا: الخائن والخائف، وبعدُ: ضدّ قبلُ، ويطلق البُعد أيضا ويراد به المسافة[5]، وفي القرآن قال الله تعالى:﴿ **وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ** ﴾[6].

ويطلق البعد و يراد به الشساعة فإذا أضيفت إلي الشيء أريد به الشاسعة من جميع زوايا الشيء وامتداد مناحيه.[7]

---

(1) نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،ط1،(1419هـ-1998م)، ج1ص:53.52.

(2) الكيلاني، قواعد المقاصد عند الشاطبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1،(1421هـ، 2000م)،ص:47.

(3) الأخضر الأخضري، الإمام مقاصد الأنام، دار ابن حزم، بيروت، لبنان،ط1،(1432.2011م)،ص:60.

(4) المرجع نفسه.

(5) الجوهري، محمد بن أبي بكر، تاج اللغة و صحاح العربية. ت: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت،ط4،(1407هـ. 1987م)، ج2ص:488.

(6) سورة هود، الأية:89.

(7) بلخير عثمان، البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الإمام الشاطبي، دار ابن حزم، بيروت،ط1،(2009م)، ص:29.

الفرع الثاني: البعد في الاصطلاح.

ذكر المناوي أنّ "البعد امتداد قائم بالجسم ، أو بنفسه عند القائلين: بالخلاء و أبعاضه، وليس لهما حدّ محدود، و إنّما ذلك بحسب الاعتبار."[1]

وعرفه الجرجاني بأنّه:" امتداد قائم في الجسم أو نفسه عند القائلين: بوجود الخلاء وأبعاضه."[2]

والملاحظ أنّه بين التعريف اللغوي والاصطلاحي مناسبة خاصة ما يتعلق بالمصطلح اللغوي المسافة والتي عبر عنها العلماء في الاصطلاح بالامتداد القائم في الشيء وبناء على هذا الارتباط بين المعنيين يكون معنى مفردات عنوان البحث مجتمعة هو: بيان وإيراد المعني المقاصدي للحكم الشرعي عند الشاطبي، بامتداداته استكشافا لمداها وبيانا لأغوارها وتتبُّعا لمناحيها وزواياها، للإلمام بفكرة الحكم الشرعي، كما تتبَّع حناياها الشاطبي وكشف عن شساعتها وعِمَّتها، وأحال على خباياها على مستويات والله أعلم.

---

[1] المناوي ، التوقف على مهمات التعاريف، ت:إبراهيم الأبيار، دار الكتاب العربي ، بيروت،ط1،(1405هـ)،ص: 13.

[2] الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(1403هـ. 1983م)،ص:46.

الفصل الأول:

أقسام الحكم الشرعي وبعده المقاصدي الإجمالي.

المبحث الأول: أقسام الحكم الشرعي عند الأصوليين.

المبحث الثاني: الأسس المقاصدية للحكم الشرعي والبعد الإجمالي.

المبحث الأول: أقسام الحكم الشرعي.

ستتم دراسته من خلال مطلبين:

المطلب الأول: الحكم التكليفي وأنواعه عند الأصوليين: وفيه سأتعرض إلى مفهوم الحكم التكليفي في اللغة والاصطلاح، مع ذكر أراء العلماء في أنواعه، ومن ثمّ بيان كل نوع وأهم تقسيماته.

المطلب الثاني: الحكم الوضعي وأنواعه عند الأصوليين: وفيه سيتمّ الحديث عن مفهوم الحكم الوضعي في اللغة والاصطلاح، وعن أقوال العلماء في مفرداته، وكذا بيان كل نوع وأهم تقسيماته.

المطلب الأول: الحكم التكليفي و أنواعه عند الأصوليين.

الفرع الأول: مفهوم الحكم التكليفي وبيان أنواعه .

أولا: مفهوم الحكم التكليفي في اللغة والاصطلاح.

سبق بيان معنى الحكم في اللغة.

1ـ مفهوم التكليف لغة:

التكليف في اللغة هو الأمر بما يشقّ عليك، وتكلّفة: تجشّمه. والكُلفة: ما تكلّفت من نائبة أو حق.[1] والتكليف من الكَلف أي: اللّهج بالشيء.[2]

2 ـ التكليف في الاصطلاح :

لعلماء الأصول في تحديد مفهوم التكليف توجهان:

الأول: التكليف بمعنى الإلزام.

عرفه الباقلاّني بأنه: إلزام ما فيه كلفة ومشقة، إما في فعله أو تركه.[3]وقال عنه الجويني: "قال القاضي أبو بكر: إنه الأمر بما فيه كلفة والنهي عما في الامتناع عنه كلفة."[4]

وعرف الجويني التكليف بقوله: "إلزام الله عز وجل ما على العبد فيه كلفة."[5]

---

(1) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج1ص:850؛ وابن فارس معجم مقاييس اللغة، ج5ص:136.

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص:441.

(3) الباقلاني، التقريب والإرشاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1411هـ.1991م)، ج1ص:239 ؛ وابن السبكي، الأشباه والنظائر، ت: عادل عبد الموجود و علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1411هـ.1991م)، ج2ص:77.

(4) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تعليق: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1418هـ.1997م)، ج1ص:14.

(5) الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ت: محمد اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1424هـ.2003م)، ج1ص:18.

وعرفه ابن النجار بأنه: " إلزام مقتضى خطاب الشرع."[1]

وعند الجرجاني هو " إلزام الكلفة على المخاطب."[2]

الثاني : التكليف بمعنى الطلب.

عرفه الغزالي بأنه "طلب ما فيه كلفة."[3]

وعرفه ابن قدامة بقوله "هو خطاب الشارع بأمر أو نهي."[4]

3 ـ مفهوم الحكم التكليفي عند الأصوليين.

يعرف علماء الأصول الحكم التكليفي بأنه :

خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا.[5]

أو هو "ما يقتضى طلب الفعل، أو الكف عنه، أو التخيير بين الفعل والترك."[6]

وأشير إلى أن الشاطبي لم يصرّح بتعريف الحكم التكليفي في الموافقات، إلا أن سياقه في كتاب الأحكام يفيد بأنه ذهب إلى ما ذهب إليه الأصوليون، وقال في الاعتصام "أفعال العباد وأقوالهم لا تعدوا هذه الأقسام الثلاثة : مطلوب فعله، ومطلوب تركه، ومأذون في فعله وتركه."[7]

فمثال ما اقتضى طلب الفعل من المكلّف طلبا جازما، قوله تعالى:﴿ **وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ**﴾[8]، وقوله تعالى:﴿ **يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ**﴾.[9]ومثال ما اقتضى طلب الفعل من المكلّف لا على سبيل الجزم، قوله تعالى:﴿ **يَـٰٓأَيُّهَا**

---

(1) ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير،ج1ص:138؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة،ج1ص:176؛ الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه،ص:08.

(2) الجرجاني، التعريفات، ص:65.

(3) الغزالي، المستصفي ، ج1ص :175؛ و الآمدي، الإحكام، ج1ص:91؛ و الشنفيطي، مذكرة أصول الفقه، ص:09.

(4) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ت: عبد الكريم النملة، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط6، (1410هـ.1999م)، ج1ص:220.

(5) ابن الحاجب، مختصر المنتهي،ج1ص:282 ؛ و الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ت: شعبان محمد إبراهيم، دار ابن حزم، بيروت،ط1،(1999م)،ج1ص:31 ؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة،ج1ص:250.

(6) البرديسي، أصول الفقه،ص:52؛ و عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6،(1987م)،ص:28.

(7) الشاطبي، الاعتصام،ج1ص:70.

(8) سورة البقرة، الآية:110.

(9) سورة البقرة، الآية:183.

ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ ﴾ [1]، مع قوله تعالى: ﴿ فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾.[2]

ومثال ما اقتضى طلب الكف عن الفعل طلبا جازما، قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾[3]، وقوله أيضا : ﴿ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا ۝٣٢ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ﴾[4]

ومثال ما اقتضى طلب الكف عن الفعل لا على سبيل الإلزام، قوله تعالى﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ﴾ .[5]

ومثال ما خير الشارع المكلف بين فعله وتركه، قوله تعالى: ﴿ وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا ﴾[6]، وقوله تعالى:﴿ نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡ ﴾.[7]

ثانيا: أنواع الحكم التكليفي.

تعلق خطاب التكليف بفعل المكلف، يكون كما سبق على سبيل الاقتضاء أو التخيير لبيان صفة الفعل، والاقتضاء هو الطلب، والطلب قسمان : طلب الفعل، وطلب الترك، وكل منهما يكون جازما أو غير جازم، ويوضح هذا بدلالة التصريح ما ذكره محمد زهير أبو النور : "الاقتضاء معناه الطلب : وهو أعم من طلب الفعل وطلب الترك، وكل منهما أعم من أن يكون جازما أو غير جازم، فشمل ذلك أربعة أقسام : هي الإيجاب والندب والتحريم والكراهة."[8]

---

[1] سورة البقرة، الآية:283.282.

[2] سورة البقرة، الآية :283.282.

[3] سورة المائدة،الأية:03.

[4] سورة الإسراء،الأية:33.32.

[5] سورة المائدة،الأية:101.

[6] سورة البقرة،الأية:35.

[7] سورة البقرة،الأية:223.

[8] محمد زهير أبو النور، أصول الفقه، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، (2004م)،ج1ص:47.46.

فالطلب الجازم للفعل هو الإيجاب، وأثره في فعل المكلف هو الوجوب، والفعل المطلوب به هو الواجب.

والطلب غير الجازم للفعل هو الندب، وأثره في فعل المكلف هو الندب، والفعل المطلوب به هو المندوب.

والطلب الجازم للكفّ عن الفعل هو التحريم، وأثره في فعل المكلف هو الحرمة، والفعل المنهي عنه هو الحرام أو المحرم.

والطلب غبر الجازم للكف عن الفعل، هو الكراهة، وأثره في فعل المكلف الكراهة أيضا، والفعل المنهي عنه هو المكروه.

والتخيير هو التسوية بين الفعل والترك من غير ترجيح، وأثره في الفعل أو الترك هو الإباحة، والفعل المخير فيه هو المباح.[1]

فبناء على القسمة السابقة، حصر جمهور[2] المتكلمين ومنهم الشاطبي الحكم التكليفي في خمسة أنواع هي: الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح، بينما جعله الفقهاء سبعة أقسام وهي : الفرض، والواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه تحريما والمكروه تنزيها، والمباح، وسبب هذه القسمة السباعية، هو اعتبار قطعية أو ظنية الدليل المثبت للحكم، حيث فصلوا في ذلك بقولهم: أن الفرض ما ثبت بدليل قطعي كتابا أو سنة متواترة، ...والواجب بما ثبت بدليل ظني،. .. وخصه أبو زيد بالخبر الواحد ومثله الفرق بين المحرم والمكروه تحريما.[3]

وهناك أقوال أخرى في تقسيم الحكم التكليفي وهي:

1-قيل: اثنان: التحريم والاباحة، وفسرت بجواز الإقدام على الأحكام الأربع البواقي والذي يبدو لي أن هذا التقسيم متفرع عن الخلاف في تعريف التكليف، فمن عرفه بالإلزام، قصره على الواجب والمحرم أصالة، وأدخل المندوب والمكروه والمباح فيه تبعا، من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، ومن عرفه

---

(1) الغزالي، المستصفي،ج1ص:156؛ والزركشي، البحرالمحيط،ج1ص:140.139؛ وعبد الكريم زيدان، الوجيز،ص:29؛ والأمدي، الإحكام،ج1ص:71.

(2) الغزالي، المرجع نفسه؛ ابن الحاجب، المختصر،ج1ص:283؛ ابن قدامة، روضة الناظر،ج1ص:136؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، دار الفكر، بيروت، (د.ط)،(2004م)، ص:68؛ الشاطبي، الموافقات،ج1ص:111؛ والزركشي، البحر المحيط،ج1ص:98.

(3) المرجع السابق،ج1ص:144؛ والأنصاري الهندي، فواتح الرحموت،ج1ص:48؛ والبيانوني، الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، ص: 59.

بالطلب، قصره على الأحكام الأربعة سوى المباح، لأنه لا طلب فيه، وأدخل ضمنها من باب التغليب، ولذا اختار الجويني لفظ الدعاء بدل الطلب ليشمل الأربعة.[1]

2- وقيل: أربعة باعتبار أن الإباحة نفي الحرج عن الفعل والترك، وهذا ثابت قبل ورود الشرع، لذا لم يعدّ المباح حكما شرعيا، وهذا قول بعض المعتزلة[2]

3- وقيل: ستة: زاد تاج الدين السبكي خلاف الأولى، حيث قال: "الصحيح عندي: أن الأحكام ستة: الواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح وخلاف الأولى."، وكذلك محمد الأمين الشنقيطي في نثر الورود.[3]

هذا عن أنواع الحكم التكليفي إجما، والتقسيم الخماسي لأنواع الحكم هو الذي سأسير عليه فيما يلي من هذا البحث.

الفرع الثاني: الواجب والمندوب و أقسامهما.

أولا: الواجب وأقسامه.

1ـ مفهوم الواجب في اللغة والاصطلاح :

الواجب في اللغة: يأتي الواجب في اللغة بمعنى الساقط، يقال: وجب الحائط أي سقط، ويقال: وجب يجب وجوبا ووجبة أي: لزم وثبت، وأوجبه الله واستوجب أي: استحقه.[4]

الواجب في الاصطلاح : عرف علماء الأصول بتعاريف مختلفة أذكر منها :

قيل: "هو الذي يستحق المكلف العقاب على تركه."[5] وانتقد بأن الله تعالى يجب عليه شيء، يعذب من يشاء ويرحم من يشاء.

---

[1] القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص:68 ؛ والغزالي، المستصفي، ج1ص:175؛ الآمدي،الإحكام، ج1ص:91؛ والشنقيطي، نثر الورود شرح مراقي السعود، ج1ص:13، الجويني، البرهان، ج1ص:14؛ الزركشي، البحر المحيط، ج1ص:98.

[2] القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:64 ؛ والغزالي،المستصفي، ج1ص:132؛ الآمدي، الإحكام، ج1ص:89؛ الجويني ، البرهان، ج1ص:14.

[3] تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، ج2ص:78؛ وحسن العطار، حاشية على جمع الجوامع، ج2ص:223؛ والشنقيطي محمد الأمين، نثر الورود ج1ص:19؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة،ص:85؛ الشنقيطي : سيدي عبد الله ابراهيم العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، ج1ص:193.

[4] الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت،(د.ط)،(د.ت)، ج2ص:648؛ والجوهري، الصحاح، ج1ص: 231.

[5] الجويني، البرهان، ج1ص:106.

وقيل: "ما توعد الله تعالى على تركه بالعقاب."[1] وانتقد بأن الواجب قد يعفى تاركه من العقوبة، ويبقى واجبا.

وعرفه الباقلاني بقوله: "ما استحق الذم يتركه على وجه ما."[2]

وعرفه البيضاوي بأنه: "الذي يذم شرعا تاركه ق□دا مطلقا."[3]

وشرح الإسنوى قيوده كما يلي: [4]

"الذي": أي الفعل الذي يذم، فالفعل جنس للخمسة.

"يذم": احترز به عن المندوب والمكروه والمباح، لأنه لا ذم فيه.

"شرعا": قيد لبيان أن جهة معرفة الذم هي الشرع لا العقل.

"تاركه": احتراز عن الحرام، فإنه يذم شرعا فاعله، ولا يذم تاركه.

"ق□دا": احتراز في ترك الواجب لسهو أو نوم أو نسيان.

"مطلقا": تقديره تركا مطلقا، ليدخل فيه الواجب المخير، والواجب الموسع، والواجب الكفائي.

2 ـ أقسام الواجب:

قسم الأصوليون الواجب إلى أقسام متنوعة باعتبارات مختلفة وهي:

-باعتبار الوقت.

- باعتبار المخاطب به.

- باعتبار تحديده من الشرع وعدم تحديده.

- باعتبار تعيين المطلوب وعدم تعيينه.

تقسيم الواجب باعتبار الوقت:

ينقسم الواجب الشرعي بهذا الاعتبار إلى قسمين وهما: الواجب المطلق والواجب المقيد.

أ– الواجب المطلق: "هو ما طلب الشارع فعله حتما، ولم يعين وقتا لأدائه"[5]، كالكفارة الواجبة على من حنث في يمينه.

---

[1] الجويني،البرهان،ج1ص:106؛ و الغزالي، المست□في،ج1ص : 156؛ والآمدي، الإحكام،ج1ص:76.

[2] الباقلاني، التقريب والإرشاد،ج1ص:293.

[3] البيضاوي، المنهاج،ص:55.

[4] الإسنوي، نهاية السول ،ج1ص:46-49.

[5] عبد الوهاب خلاف،أصول الفقه،ص:94.

ب- الواجب المقيد (المؤقت): "هو ما طلب الشارع فعله حتما في وقت معين"[(1)]، كالصلوات الخمس، وصوم رمضان، وكل واجب عيَّن الشارع وقتا لأدائه، لا يجب قبله ولا يؤدى بعده.

ومما سبق يتضح أن "الإلزام في الواجب المقيد، منصب على الفعل وعلى وقت معين، والإلزام في الواجب المطلق منصب على الفعل فقط دون وقت معين"[(2)]، ذلك أن الواجب المقيد يشتمل على واجبين:[(3)]

أ- وجوب أدائه.

ب- وجوب أدائه في الوقت المحدد له.

ويترتب على هذا التقسيم، أن المكلف يأثم عن تأخير أداء الواجب في وقته المحدد له بغير عذر.

وكذلك الواجب المقيد بنسبة الفعل للوقت ولصفته ثلاثة أضرب: الأداء و الإعادة و القضاء.

- فالأداء: "هو إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت."[(4)]
- و الإعادة: "هي إيقاع العبادة في وقتها، بعد تقدم إيقاعها على خلل في الأجزاء."[(5)]
- و القضاء: "هو إيقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه الشرع لمصلحة فيه."[(6)]

كما أن القيد الواجب يتنوع باعتبار الوقت ثلاثة أنواع:

- واجب موسع: وأطلق عليه الحنفية اسم "الظرف".
- واجب مضيق وأطلق عليه الحنفية اسم "المعيار".
- واجب ذو شبهين أو مشكل.

1-الواجب الموسع: "هو ما كان وقته واسعا لأدائه وأداء غيره من جنسه."[(7)] مثل صلاة الظهر فإن وقتها يسعها ويسع غيرها من نافلة أو قضاء أو نذر.

2- الواجب المضيق: "هو ما كان وقته يسعه وحده، ولا يسع غيره من جنسه."[(8)] مثل صوم رمضان فإن وقته لا يسع صوما غيره.

[(1)] عبد الوهاب حلاف، أصول الفقه،ص:94.

[(2)] عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه،ص:33.

[(3)] البيانوني، الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية ،ص:121.

[(4)] القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:63.

[(5)] المرجع السابق،ص:66.

[(6)] المرجع نفسه.

[(7)] البيانوني، الحكم التكليفي في الشريعة الاسلاميةص:111.

[(8)] المرجع السابق،ص:112.

3- الواجب ذو الشبهين: "وهو ما كان وقته مترددا في الشبه بالنوعين السابقين."[1] مثل : الحج الذي وقته شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة، فلا يتسع وقته لغيره من جنسه باعتبار أن المكلف لا يؤدي في العام إلا حجا واحدا، ويتسع لغيره من جنسه باعتبار أن مناسك الحج لا تستغرق كل أشهره، فهو بالاعتبار الأول واجب مضيق، وبالاعتبار الثاني واجب موسع، لأخذه بالشبه من كل منهما.

الواجب الموسع: مسألة جزء الوقت الذي يضاف إليه الإيجاب.

اختلف العلماء في جزء الوقت الذي يضاف إليه الإيجاب:

2/ فذهب الجمهور إلى أن أول أجزاء الوقت هو سبب الإيجاب، بمعنى: أنه متى ابتدأ الوقت صار من كان مكلفا مطالبا بالفعل، مخيّر بإتيانه في جميع أجزاء الوقت أوله أو وسطه أو آخره ومن كان غير مكلف فإن سبب الإيجاب هو الجزء الذي يزول فيه المانع من الوقت.[2]

2/ وذهب بعض الحنفية إلى أن سبب الإيجاب هو الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت، ويتعين الجزء الأخير من الوقت للسببية، وبعد خروج الوقت فالكل سبب. قال عبد العزيز البخاري:" الواجب إذا تعلق بوقت يفضل عن أدائه، يسمى واجبا موسعا، كما يسمى ذلك الوقت ظرفا، وهذا عند الجمهور من أصحابنا، وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ومعنى التوسع: أن جميع أجزاء الوقت وقت لأدائه فيما يرجع إلى سقوط الفرض، ويجوز له التأخير عن أول الوقت."[3]

-أدلة الجمهور: استدل الجمهور بأدلة كثيرة منها.

الدليل الأول: قوله تعالى:﴿ **أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا** ﴾.[4]

---

[1] البيانوني، الحكم التلكيفي في الشريعة الإسلامية،ص:112,

[2] الأمدي،الإحكام،ج1ص:77؛ والأنصاري الهندي، فواتح الرحموت،ج1ص:62؛ ووهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق،ط1،(1406هـ.1986م)ج1ص:53؛ والبرديسي، أصول الفقه،ص:66.

[3] علاء الدي البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،(1418هـ.1997م)،ج1ص:323.

[4] سورة الإسراء،الأية:78.

ووجه الدلالة: أن هذا الأمر عام لجميع أجزاء الجزء المذكور وليس المراد به تطبيق أول فعل الصلاة على أول الوقت، وآخر الفعل في آخر الوقت، لأن هذا خلاف الإجماع، فيكون كل جزء من الوقت صالح لوقوع الواجب فيه، ويكون المكلف مخيرا في إيقاع الفعل في أي جزء شاء منه.[1]

الدليل الثاني: ما أخرجه الطبراني في الأوسط عن ابن عباس رضي الله عنهما أن جبريل عليه السلام، أم النبي صلى الله عليه وسلم أول الوقت وآخره، وقال: "**الوقت ما بينهما**."[2]

ووجه الدلالة: أن تحديد الوقت بأول وآخر، يفيد تخيير المكلف في أداء الصلاة في أي جزء من أجزاء الوقت المحدد لها، أي أن الإيجاب يتناول جميع أجزاء الوقت، وليس تعيين بعض أجزاء الوقت للوجوب، بأولى من تعين البعض الآخر.[3]

الدليل الثالث: الإجماع دل على ثبوت الواجب الموسع، بيان ذلك أن الإجماع منعقد على أن المكلف إذا أدى الصلاة في أول وقتها فإنه يثاب ثواب الفرض، قال الآمدي: "أجمع السلف على أن من فعل الصلاة في أول الوقت، ومات فيه أثنائه أنه أدى فرض الله، وأثيب ثواب الواجب".[4]

الدليل الرابع: من المعقول: "فإن السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب في بياض هذا النهار، إما في أوله، أو في أوسطه، أو في آخره، كيفما أردت، فمهما فعلت فقد امتثلت إيجابي فهذا معقول".[5]

ولا يمكن أن يقال: إنه لم يوجب شيئا أصلا، أو أوجب شيئا مضيقا، وهما محالان، فلم يبقى إلا أنه أوجب موسعا.

-أدلة المتكرين للواجب الموسع :

الدليل الأول :"حقيقة الواجب ما لا يسع تركه بل يعاقب عليه، والخياطة والصلاة إن أضيفا إلى آخر الوقت، فيعاقب على تركه، فيكون وجوبه في آخر الوقت، أما قبله، فيتخير من فعله وتركه وهذا حد الندب."[6]

---

(1) الأمدي، الإحكام، ج1ص:77.

(2) الطبراني، المعجم الأوسط، باب الواو، رقم:9265، من طريق: عبد الرحمان بن يزيد بن جارية، ت: طارق لن محمد و عبد المحسن الحسيني، دار الحرمين للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ط)، (1416هـ.1995م)، ج9ص:109.108.

(3) عبد الكريم النّملة، الواجب الموسع عند الأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، (1420هـ.1999م)، ص:129.

(4) الغزالي، المستصفي، ج1ص:164؛ والآمدي، الإحكام، ج1ص:79.

(5) الغزالي، المرجع نفسه.

(6) المرجع السابق، ج1ص:165.164؛ والأمدي، الإحكام، ج1ص:78.

وأجيب عن ذلك بأن أقسام الفعل ثلاثة هي:[1]

1-فعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو المندوب.

2- فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب.

3- فعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت، ولكن لا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت، وهذا القسم لا يسمى مندوبا لأن المندوب لا يعاقب على تركه مطلقا، ولا يسمى واجبا مضيفا لأنه يعاقب تاركه مطلقا، فأولى الألقاب به هو الواجب الموسع.

الدليل الثاني: "ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب إذ يجوز تركه، وبالإضافة إلى آخر الوقت حتم إذ لا يتسع بأخيره عنه."[2] أي: فعل المكلف للواجب في أول الوقت يكون ندبا، وفعله له في آخره يكون واجبا مضيقا، وأجيب عن هذا:

بأن تسمية فعل الواجب في أول الوقت ندبا، غير صحيح: إذا الندب ما يجوز تركه مطلقا، وهذا لا يجوز تركه إلا بشرط وهو الفعل بعده، أو العزم على الفعل، وما جاز تركه ببدل وشرط فليس بندب، وبهذا تبين الفرق بين الواجب الموسع، والواجب المضيق والمندوب.

تقسيم الواجب باعتبار تحديده من الشارع وعدم تحديده:

ينقسم الواجب بهذا الاعتبار إلى قسمين: الواجب المحدد، والواجب غير المحدد.

أ- الواجب المحدد: "هو ما عين له الشارع مقدارا معلوما، لا تبرأ الذمة إلا بأدائه بمقدار الذي حدّده الشارع وعينه"[3]، كالصلوات الخمس فكل فريضة منها تشغل بها ذمة المكلف، حتى تؤدى بعدد ركعاتها وأركانها وشروطها، وكالزكاة : فكل مال تجب فيه، تشغل بها ذمة المكلف حتى تؤدى بمقدارها في مصرفها، وكذلك ثمن المشتريات وأجرة المأجور.

وحكمه: أنه يجب دينا في الذمة ولا تبرأ ذمة المكلف منه إلا بأدائه على الوجه الشرعي، كما تصح المطالبة به من غير توقف على القضاء أو الرضا.

ب- الواجب غير المحدد: "هو مالم يعين له الشارع مقدارا معينا، بل طلبه بغير تحديد."[4] وذلك كالعدل والإحسان والإنفاق في سبيل الله، وغير ذلك من الواجبات التي لم يحددها الشارع.

---

(1) الغزالي، المستصفى، ج1ص:165؛ وعبد الكريم النّملة، الواجب الموسع، ص:226.225,

(2) الغزالي ،المرجع نفسه.

(3) البيانوني، الحكم التكليفي،ص:136؛ والزحيلي، أصول الفقه الاسلامي، ج1ص:59؛ وعبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه،ص: 34.

(4) المراجع نفسها.

وحكمه: أنه لا يثبت دينا في الذمة إلا بالقضاء أو الرضا، لأن الذمة لا تشغل إلا بشيء معين حتى يتمكن المكلف من القيام به وإبراء ذمته منه.

وأشير في هذا المقام إلى أن هناك مسائل أختلف العلماء في إلحاقها إما بالواجب المحدد، أو غير المحدد، مثل النفقة على الزوجات أو الأقارب.

فالحنفية: ألحقوها بالواجب غير المحدد، لأنه لا يُعرف مقدارها، فلا تترتب في الذمة، ولا يطالب بها الزوج أو القريب عن مدة ماضية، حتى إذا تعيّنت بالقضاء أو بالتراضي من الطرفين على مقدارها، صارت واجبا محددا.

والجمهور: ألحقوها بالواجب المحدد، لأنها مقدرة بحال الزوج أو بما يكفي القريب، على حد الموسر قدره و على المقتر قدره، ولهذا صحت عنهم المطالبة بها عن مدة ماضية قبل القضاء أو الرضا، فالقضاء مظهر لمقدار الواجب غير محدد له، لأنه وجب في الذمة قبل ذلك.

تقسيم الواجب باعتبار المخاطب به:

ينقسم الواجب بهذا الاعتبار إلى قسمين: الواجب العيني، والواجب الكفائي.

أ- الواجب العيني: هو "ما يتحتم أدائه على كل مكلف بعينه"[1]، كالصلاة والصيام.

وحكمه: أنه يلزم الإتيان به، من كل مكلف.

ب- الواجب الكفائي: هو "ما يتحتم أدائه على جماعة المكلفين"[2]، ومن أمثلته: الجهاد، والقضاء، والولايات العامة، والصناعات والحرف والعلوم التي تحتاجها الأمة،.... وحكمه: أنه يجب على الكل.

فالمنظور إليه في الواجب العيني هو طلب نفس الفعل من عين المكلف، بينما الطلب في الواجب الكفائي المقصود منه حصول الفعل من غير نظر إلى فاعله.[3]

ومن هنا ظهرت مسألة تعين المخاطب بالواجب الكفائي، حيث اختلف الأصوليون في تعيين المخاطب به[4]. بعدما اتفقوا على أنه إذا أتى به فرد من أفراد المخاطبين، فقد تمّ المطلوب وسقط الحرج عن الجميع، وإذا أهمله الجميع عمهم الإثم والحرج.

---

[1] البيانوني، الحكم التكليفي،ص:99 ؛ و الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي،ج1ص:60.

[2] البيانوني، المرجع نفسه؛ و الزحيلي، المرجع سابق،ج1ص:62.

[3] عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه،ص:36 ؛ وأحمد الحصري، نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ط)،(1981م)،ص:46.

[4] الأنصاري الهندي، فواتح الرحموت،ج1ص:52.

1/ فقال الجمهور: أنّ الخطاب بالواجب الكفائي موجه إلى الكل، أي أنه واجب على كل واحد من المكلفين، إذا قام به بعضهم سقط على الجميع.

2/ وقال بعض الأصوليون : أنّ الخطاب بالواجب الكفائي موجه إلى بعض المكلفين، وهم المشاهدون للشيء، كصلاة الجنازة، فإنها يجب على من شاهدها.

3/ وقال فريق آخر : أنّ الخطاب بالواجب الكفائي، موجه إلى بعض منهم، وهم من غلب على ظنّهم أنّ غيرهم لم يقم بالمطلوب، أو إلى بعض معيّن عند الله تعالى. وأنّه إذا فعله أحد المكلفين سقط الطلب عند الباقين، وارتفع الإثم عنهم جميعا، وإذا أهمله الجميع أثموا جميعا.

أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على أن المخاطب بالواجب الكفائي هو عموم المكلفين بما يلي:

1-عموم الخطاب في الطلب، كما في قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ ﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ ﴾.[2] ووجه الاستدلال: أن الخطاب في الآيتين متوجه إلى جميع المكلفين، كما في قوله تعالى:﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ [3]، فكما أن جميع المكلفين مطالبين بالصيام، فكذلك عموم المكلفين مطالبين بالواجب الكفائي.[4]

2- اتفاق العلماء على أنه إذا لم يقم بالواجب الكفائي أحد من المكلفين، يترتب الإثم على الجميع، فتأثيم الجميع موجب لتكليف الجميع، دلّ على أن وجوبه على الجميع.[5]

أدلة المذهب الثاني :

استدل أصحاب هذا المذهب على أن المخاطب بالواجب الكفائي هو بعض المكلفين:

1 ـ قياس الإبهام في المكلف على الإبهام في المكلف به، ومفاده: أنه إذا جاز التكليف في الواجب المخير بأمر مبهم، فكذلك يجوز مخاطبة بعض من المكلفين.[6]

---

(1) سورة البقرة، الأية:216.

(2) سورة البقرة، الأية:190.

(3) سورة البقرة، الأية:183.

(4) الزحيلي، أصول الفقه، ج1ص:62 ؛ والبيانوني، الحكم التكليفي،ص:104.

(5) الزحيلي، المرجع سابق،ج1ص:63 ؛ وعبد الكريم النّملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط1،(1420هـ. 1999م)، ج1ص:218.

(6) المرجع نفسه ؛ و البيانوني، الحكم التكليفي،ص:107.

وأجيب عنه: بأنه قياس في مقابلة النص، فقد وردت نصوص تدل على تكليف عموم المكلفين دون بعضهم، كما في قوله تعالى :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ ﴾ [1]، فالخطاب موجه للجميع، بدليل اسم الموصول "الذين"، الذي يفيد العموم، مع الاتفاق على أن القتال فرض كفاية، فالتعميم في الخطاب يدل على أن الواجب الكفائي مطلوب من الجميع.[2]

2- ما يدل على توجيه الخطاب في الواجب الكفائي إلى بعض المكلفين لا عمومهم، هو سقوطه عليهم بفعل بعضهم بالاتفاق.[3]

وأجيب عنه: سقوط الواجب عند هؤلاء البعض، لا لأنهم تعلق بهم الواجب فقط دون غيرهم، بل لأن المقصود في الواجب الكفائي هو إيجاد الفعل بغض النظر عن فاعله.[4]

أدلة المذهب الثالث:

استدل أصحاب هذا المذهب على أن المخاطب بالواجب الكفائي، هو بعض مبهم، بما يلي:

1-بعض الواجبات الكفائية، توجه الخطاب بطلبها إلى بعض الأمة مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةٗۚ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ ﴾ [5]

2- سقوط المطالبة بالواجب الكفائي بفعل بعض المكلفين.[6]

وأجيب عن أدلة أصحاب المذهب الثالث، بما أجيب به عن أدلة المذهب الثاني.

تقسيم الواجب باعتبار تعيين المطلوب وعدم تعيينه:

ينقسم الواجب بهذا الاعتبار إلى قسمين: الواجب المعين والواجب المخير.

أ- الواجب المعين: "هو الذي تعين المطلوب به بشيء واحد، لا خيار للمكلف في نوعه."[7] كالصلوات المفروضة وصيام رمضان، وغيره.

---

(1) سورة التوبة، الأية:123.

(2) عبد الكريم النّملة، المهذب،ج1ص:219.

(3) المرجع نفسه ؛ والبيانوني، الحكم التكليفي،ص:107.

(4) عبد الكريم النّملة،المرجع السابق، ج1ص:220.219..

(5) سورة التوبة، الأية:122.

(6) الزحيلي، أصول الفقه،ج1ص:64 ؛ والبيانوني، الحكم التكليفي، ص:105.

(7) المرجع السابق، ص:129.

وحكمه : أنه لا تبرأ ذمة المكلف إلا بفعله بعينه.

ب- الواجب المخيّر: "هو الذي لم يتعين المطلوب به بشيء واحد، وإنما له أفراد، وخير المكلف فيه بأن يأتي بأي منها."[1]ككفارة اليمين.

وحكمه: أن المكلف يجب عليه فعل واحد فقط من الأمور التي خيره الشارع فيها.

مسألة: أين متعلق الإيجاب في الواجب المخير؟

اختلف العلماء في بحث هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال رئيسية وهي:[2]

1-ذهب جمهور العلماء إلى أن الخطاب في الواجب المخير إنما يتعلق بواحد منها لا بعينه، وأي واحد منها فعل سقط الفرض، لاشتماله على الواجب، لا أنه واجب ولا يوصف الجميع بالوجوب.

2- ذهب جمهور المعتزلة منهم الجبائي وابنه إلى أن الخطاب في الواجب المخير متعلق بكل فرد من أفراده على التخيير والبدل، وإذا فعل بعضها سقط به وجوب باقيها.

3- الخطاب في الواجب المخير يتعلق بواحد معين عند الله، غير معين عند المكلف.

-أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على وقوع الواجب المخير بأدلة من الشرع والعقل أذكر منها:

الأدلة من الشرع:

1-قوله تعالى في بيان كفارة اليمين الواجبة: ﴿ **فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ** ﴾ .[3]

ووجه الدلالة: أن الآية دلت على التخيير لأمر واحد مبهم بالإضافة إلى أمور معينة معدودة، وهي الإطعام أو الكسوة، أو العتق.[4]

ومثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ **فَإِمَّا مَنًّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً** ﴾ .[5]

2- وجوب تزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الخاطبين الكفؤين.[6]

---

(1) البيانوني، الحكم التكليفي،ص:129.

(2) الزركشي، البحر المحيط،ج1ص:149.148.

(3) سورة المائدة، الأية:89.

(4) الغزالي، المستصفي،ج1ص:162.

(5) سورة محمد، الآية:4.

(6) الغزالي، المستصفي،ج1ص:162.

3- وجوب عقد الإمامة الكبرى لأحد الرجلين الصالحين المتأهلين لها.[1]

ولا يمكن أن يقال فيما سبق: إنّ المراد وجوب جميع الأمور المخير بينهما، لأنه يترتب عليه لزوم خصال كفارة اليمين الواجبة وبالتالي مخالفة إجماع العلماء في عدم وجوب جميع خصال كفارة اليمين على من حنث فيها.[2]

الدليل العقلي:

1- ما يدل على جواز وقوع الواجب المخير عقلا "أن السيد إذا قال لعبده : أوجبتُ عليك خياطة هذا القميص، أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم، أيّهما فعلتَ اكتفيتُ به وأثبتُك عليه، وإن تركتَ الجميع عاقبتُك عليه، ولستُ أوجبُ الجميع، وإنّما أَوجبُ واحدا، لا بعينه أيَّ واحد أردتَ."[3]

ولا يقال أن السيد لم يوجب على عبده شيئا، لأنه توعده بالعقاب على ترك الجميع.

ولا يمكن أن يقال أنه أوجب الكل، لأنه أخبره بخلافه.

ولا يمكن أن يقال أنه عيّن ما طلبه، لأنه صرح بالتخيير.

فلم يبق بعد بطلان الأمور الثلاثة إلا إن يقال : الواجب واحد وهو المطلوب.[4]

فالنتيجة : أن العقل يجوز إيجاب أمر واحد مبهم من أمور محصورة معينة.

-أدلة المعتزلة :

ينسب إنكار الواجب المخير إلى المعتزلة، إلا أنه بالعودة إلى ما ورد في أهم كتبهم وهو المعتمد، تبدو أن تلك النسبة غير دقيقة، إذ هم لا ينكرون الواجب المخير، بل يسمونه بالأشياء المأمور بها على التخيير.

وفي ذلك عقد أبو الحسين البصري باب عنونه بـ : "في الأمر بالأشياء على طريق التخيير"[5]، حيث يرى في ذلك أنّ المكلّف ممنوع من تركها جميعا، وغير مطلوب منه الجمع بينهما جميعا، فهو مخيّر بين أفرادها لتساويها في الوجوب، قال أبو الحسين : ومعنى ذلك : "أنه لا يجوز للمكلّف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل كل واحد منها موكولا إلى اختياره، لتساويها في

---

(1) الغزالي، المستصفي، ج1ص:162.

(2) الغزالي، المرجع نفسه ؛ وعبد الكريم النملة، اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، دار العاصمة، الرياض، ط1،(1417هـ.1996م) ،ج1ص:392.391.

(3) الغزالي، المرجع السابق، ج1ص:161.

(4) المرجع نفسه.

(5) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه،دار الكتب العلمية بيروت،(د.ط)،(د.ت)، ص:77.

وجه الوجوب، ومعنى : إيجاب الله سبحانه لها، هو أنه كره ترك جميعها، وأراد كل واحد منها، ولم يكره ترك كل واحد منها إذا فعل المكلّف الآخر، وفوض إلى المكلّف فعل أيِّها شاء، وعرفَّه جميع ذلك".[1]

الملاحظ أنّ رأي المعتزلة لا يخالف رأي الجمهور، بالرغم من اختلافهم في العبارة، و يتأيّد هذا بما ذكره العلماء من أمثال الجويني حيث قال: "وهذه المسألة أراها عرية عن التحصيل، فإن النقل إن صح عنه ـ يعني أبا هاشم ـ فليس آيلا في التحقيق إلى خلاف معنوي، وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة، فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخصال لا يأثم إثم من ترك الواجبات، ومن أقامها جميعا لم يثب له ثواب واجبات، ويقع الامتثال بواحده، فلم يبقى مع هذا الوصف الخصال بالوجوب تحصيل."[2]

وكذلك صرح به الرازي بقوله: "وأعلم أنه لا خلاف في المعنى بين القولين، لأن المعتزلة قالوا : المراد من قولنا الكل واجب على البدل هو أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينهما، ويكون كل واحد منها موكولا إلى اختياره، والفقهاء عنو بقولهم : الواجب واحد لا بعينه، هذا المعنى بعينه، فلا يتحقق الخلاف أصلا."[3]

وهو الأمر الذي اختاره جمهور العلماء، منهم البيضاوي[4]، والقرافي[5]، وابن تيمية[6]، وابن السمعاني[7]، إلا أن هناك من العلماء من رد الخلاف إلى المعنى، وفي مقدمتهم أبو الطيب الطبري، والهندي.[8]

أما عن المذهب الثالث، فقد سماه ابن السبكي بمذهب التراجم[9]، أي : بين الجمهور والمعتزلة، وقد ذكر الرازي[10] اتفاقهما على فساده.

---

[1] أبو الحسين البصري، المعتمد،ص:77.

[2] الجويني ، البرهان،ج1ص:90.

[3] الرازي، المحصول،ج2ص:159.160.

[4] البيضاوي، المنهاج، ص:59.

[5] القرافي، شرح التنقيح،ص:122.

[6] آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، ت:أحمد النّدوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1،(1422هـ.2001م)،ج1ص:128.

[7] ابن السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، ت: عبد الله الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض،ط1، (1419هـ.1998م)،ج1ص:178.

[8] الزركشي، البحر المحيط، ج1ص:153.

[9] ولي الدين العراقي، الغيث الهامع،ج1ص:69.

[10] الرازي، المحصول،ج2ص:160.

ثانيا: المندوب وأقسامه.

1 ـ مفهوم المندوب في اللغة والاصطلاح.

المندوب في اللغة: يأتي المندوب في اللغة على ثلاث معان : احداها : الأثر، والثانية : الخطر، والثالثة : تدل على خفة في الشيء .... و الندب في الأمر قريب من هذا لأن الفقهاء يقولون: إن الندب ما ليس بفرض، وإن كان هذا صحيحا فلأنّ الحال فيه حقيقة، ويقال: ندبه إلى الأمر فانتدب له، أي: دعاه فأجاب.[1]

ومنه قول الشاعر: لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا.

المندوب في الاصطلاح :

عرفه الجويني بأنه : "الفعل المقتضي شرعا من غير لوم على تركه."[2]

وعرفه الغزالي: "بأنه المأمور به الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له، من غير حاجة إلى بدل."[3]

وعرفه الأمدي بقوله: "هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا."[4]

وعند البيضاوي: "هو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه."[5]

وشرح الإسنوى تعريف البيضاوي كما يلي:[6]

"ما يمدح فاعله": أي الفعل الذي يمدح فاعله فالفعل جنس.

"يمدح": خرج به المباح، فإنه لا مدح فيه ولا ذم.

"فاعله": خرج به الحرام والمكروه، فإنه يمدح تاركهما.

"ولا يذم تاركه": خرج به الواجب، فإن تاركه يذم.

ويقال المندوب: "مرغب فيه، ومستحب، ونفل وتطوع وإحسان وسنة، وقيل: إنه لا يقال سنة إلا إذا داوم عليه الشارع كالوتر ورواتب الفرائض."[7]

---

[1] الجوهري، الصحاح، ج1ص:323 ؛ وابن منظور، لسان العرب، ج6ص:605.

[2] الجويني، البرهان، ج1ص:107.

[3] الغزالي، المستصفى، ج1ص:159.

[4] الآمدي، الإحكام، ج1ص:86.

[5] البيضاوي، المنهاج، ص:56.

[6] الإسنوي، نهاية السول، ج1ص:50.

[7] الشوكاني، إرشاد الفحول،ص:18.

2 ـ أقسام المندوب:

ينقسم المندوب إلى ثلاثة أقسام وهي:

1- مندوب مؤكد فعله.

2- مندوب غير مؤكد فعله.

3- مندوب بعد من الكماليات.

1-المندوب المؤكد فعله: وهو "ما لازم النبي صلى الله عليه وسلم على أدائه منبها إلى أنه ليس فرضا لازم الأداء، ويسمى بالسنة المؤكدة أو سنة الهدى."[1]

و هذا القسم يكون على نوعين:[2]

أ- ما يكون فعله متمما للواجبات الدينية، ومنه السنن المؤكدة التي تكمل الواجبات، وتعد من شعائر الإسلام، كالآذان والإقامة، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين.

ب- ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يتركه إلى نادرا، ومنه السنن المؤكدة التي ليست مكمّلا للواجبات، كالمضمضة و الاستنشاق في الوضوء، والسنن الراتبة، وقراءة سورة أو آية بعد الفاتحة في الصلاة.

2- المندوب غير المؤكد فعله: "وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم أحيانا وتركه أحيانا من غير تأكيد، ويسمى هذا القسم النافلة أو المستحب."[3]

3- مندوب بعد من الكماليات: "وهو ما فعله صلى الله عليه وسلم من الأمور العادية، التي تصدر عنه بصفته إنسانا، كأن يأكل أو يشرب، وينام، وغير ذلك مكن الأمور الخاصة به، ولم يكن بها صلة بالتبليغ عن ربِّه، ويسمى هذا القسم بسنن الزوائد."[4]

---

(1) عبد المجيد محمد مطلوب، أصول الفقه الإسلامي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1،(2005م)،ص:365.

(2) عبد المجيد مطلوب، أصول الفقه،ص:366.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

الفرع الثالث: الحرام والمكروه و أقسامهما.

أولا: الحرام و أقسامه.

1 -مفهوم الحرام في اللغة و الاصطلاح.

الحرام في اللغة:

الحرام لغة يطلق على الممنوع، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ ﴾ [1]، أي: منعناه منها، والحرمة بالضم ما لا يحل انتهاكه[2]، والحرام نقيض الحلال[3]، ويقال فعل حرام أي: مُنع عنا تحصيلا واكتسابا.[4]

الحرام في الاصطلاح:

عرفه الجويني بقوله: "فهو ما زجر الشارع عنه، ولام على الإقدام عليه."[5]

وعند الغزالي: فهو الذي يمدح تاركه، ويلام فاعله شرعا، بوجه ما.[6]

وأما الآمدي فعرفه بأنه: "ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما، من حيث هو فعل له."[7]

وقال عنه البيضاوي: "ما يذم شرعا فاعله."[8]

وبينه الإسنوي كما يلي:[9]

"ما يذم" الفعل الذي يذم، فالفعل جنس للأحكام الخمسة.

"يذم" احترز به عن المكروه والمندوب والمباح، فإنه لا ذمّ فيه.

"شرعا" قيد لمعرفة جهة الذم بأنها الشرع لا العقل.

"فاعله" احترز به عن الواجب فإنه يذم تاركه.

---

(1) سورة القصص،الأية:12.

(2) الفيومي، المصباح المنير،ج1ص:131.

(3) ابن متطور، لسان العرب،ج1ص:615.

(4) أبو البقاء الكفوي، الكليات ،مؤسسة الرسالة، بيروت،ط2،(1413هـ.1993م)،ص:404.

(5) الجويني، البرهان،ج1ص:108.

(6) الغزالي، المستصفي،ج1ص:158.

(7) الآمدي، الإحكام،ج1ص:82.

(8) البيضاوي، المنهاج، ص:56.

(9) الإسنوي، نهاية السول،ج1ص:51.

2 ـ أقسام الحرام.

ينقسم الحرام إلى قسمين وهما: المحرم لذاته والمحرم لغيره.

1- المحرم لذاته: "هو ما يحرمه الشارع ابتداء لما فيه من الأضرار والمفاسد الذاتية التي لا تنفك عنه."[1] أو "هو ما تعلقت به الحرمة فيه بذات المحل، وكان فعله مفوتا لمصلحة أو جالبا لمفسدة."[2] وذلك كقتل النفس بغير حق، والزنا، وتزويج المحارم، وأكل الميتة وغيرها من المحرمات.

2ـ المحرم لغيره: "هو ما كان مشروعا في الأصل، إذ لا ضرر فيه، ولا مفسدة، أو أن منفعته هي الغالبة، ولكنه اقترن بما اقتضى تحريمه."[3]، أو "هو ما تعلقت الحرمة فيه لا بذات المحل، بل بصفة عارضة من صفاته، أي : أنه مباح في الأصل لخلوه من المفسدة أو رجحان مصلحته، إلا أن عارضا اختف به واقتضى تحريمه."[4]

ثانيا: المكروه وأقسامه.

1 ـ مفهوم المكروه في اللغة والاصطلاح :

المكروه في اللغة :

ذكر ابن فارس أن الكاف والراء والهاء أصل واحد صحيح يدل على خلاف الرضا والمحبة، يقال : كرهت الشيء أكرهه كرها والكره الاسم، ويقال بل الكره المشقة، والكره : أن تكلف الشيء فتعمله كارها[5]، فالكُره (بالضم) فعل المختار، والكَره (بالفتح) فعل المضطر.[6]

المكروه في الاصطلاح:

عرفه الجويني بأنه: "ما زجر الشارع عنه ولم يلم على الإقدام عليه."[7]

وعند القرافي هو: "ما رجح تركه على فعله شرعا من غير ذم."[8]

---

(1) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص:42 ؛ وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص:100.

(2) قطب الريسوني، الحرام في الشريعة الإسلامية، دار ابن حزم، بيروت، ط1،(2011م)،ص:65.

(3) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص:43 ؛وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص:100.

(4) قطب الريسوني، الحرام في الشريعة الإسلامية،ص:65.

(5) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،ج5ص:172.

(6) ابن منظور، لسان العرب،ج5ص:250.

(7) الجويني، البرهان،ج1ص:108.

(8) القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:62.

وعرفه البيضاوي بقوله: "ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله."[1]

وشرحه الإسنوي كما يلي:[2]

"ما يمدح": أي الفعل الذي يمدح تاركه، فالفعل جنس للأحكام الخمس.

"يمدح": خرج به المباح، فإنّه لا مدح فيه.

"تاركه": خرج به الواجب والمندوب، فإنه لا يمدح تاركها.

"ولا يذم فاعله": خرج به الحرام، فإنّ فاعله يذم.

2 ـ أقسام المكروه:

المكروه عند جمهور الأصوليون قسم واحد، بينما جعله الحنفية قسمين، باعتبار قطعية أو ظنية الدليل المثبت له، وهما:

1- المكروه تحريما.

2- المكروه تنزيها.

1-المكروه تحريما: "وهو ما طلب الشارع من المكلف الكفّ عنه حتما بدليل ظني لا قطعي."[3] كالخطبة على خطبة الغير، والبيع على بيع الغير.

وحكمه عند الجمهور كحكم المحرم، فتاركه يذم ويستحق العقاب، ولا يكفَّر منكره، لأنّ دليله ظنّي.

2- المكروه تنزيها: "وهو ما طلب الشارع الكفّ عنه طلبا غير ملزم للمكلف"[4]، كأكل لحوم الخيل عند الحاجة إليها في الحروب، والوضوء من سؤر سباع الطير.

وحكمه: أن فاعله لا يذم ولا يعاقب، وإن كان خالف بفعله الأولى، والأفضل.

---

[1] البيضاوي، المنهاج،ص:56.

[2] الإسنوي، نهاية السول،ج1ص:52.

[3] عبد الكريم زيدان، الوجيز،ص:46 ؛ والبيانوني، الحكم التكليفي ،ص:206 ؛ والزحيلي، أصول الفقه،ج1ص:85.

[4] عبد الكريم زيدان، المرجع نفسه ؛ والبيانوني، الحكم التكليفي،ص:208 ؛ والزحيلي، أصول الفقه،ج1ص:86.

الفرع الرابع: المباح.

أولا:مفهوم المباح في اللغة والاصطلاح.

1 ـ المباح في اللغة:

تطلق الإباحة في اللغة على عدة معان منها:

1-الإظهار والإعلان: من البوح، بفتح الباء، بمعنى ظهور الشيء، وباح الشيء وباح بسره أي: أظهره.[1]

2- الإطلاق والإذن: ومنه يقال: أبحتك الشّيء أي: أحلَلتُ لك، وأباح الشّيء أي: أطلقه، وأباح الرجل ماله أي: أذن في الأخذ والترك، وجعله مطلق الطرفين.[2]

2 ـ المباح في الاصطلاح:

عرفه العلماء بعدّة تعاريف أذكر منها ما يلي:

عرّفه الآمدي بقوله:"هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل."[3]

وعرّفه البيضاوي بأنه: "ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم."[4]

ثانيا: إطلاقات المباح عند الشاطبي.

أما عن المباح في اصطلاح الشاطبي، فإنه أطلقه بإطلاقين:[5]

أحدهما: من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك.

والآخر: من حيث يقال: لا حرج.

1 ـ مفهوم المباح بالإطلاق الأول:

عرّفه الشاطبي بقوله: "إن المباح عند الشارع هو المخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم لا على الفعل ولا على الترك."[6]

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج1ص:286.

(2) الفيومي، المصباح المنير، ج1ص:65.

(3) الأمدي، الإحكام، ج1ص:89.

(4) البيضاوي، المنهاج، ص:56.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:138.

(6) المرجع السابق، ج1ص:113.

وعرّفه بقوله أيضا: "المباح من حيث هو مباح، لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب."[1]

فجاء تعريف الشاطبي للمباح بهذا الإطلاق مؤلف من قضيتين:[2]

الأولى: أن المباح ليس مطلوب الفعل، وقد وجهها إلى الرأي القائل بأن المباح مطلوب الفعل طلب وجوب، لأن في فعل المباح ترك للحرام، وترك الحرام واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[3]، وهذا الرأي هو لأبي القاسم الكعبي، ومما ردّ به الشاطبي عن هذا الرأي ما يلي:[4]

1- يلزم من القول بأن المباح واجب، نفي الإباحة عن أي فعل من أفعال المكلفين ألبتة، وبالتالي ارتفاع الإباحة رأسا عن أحكام الشريعة، وهو باطل لاتفاق الأمة على الحكم على الأفعال بالإباحة.

2- لو كان فعل المباح واجبا، للزم منه الوجوب في الندب والكراهة، لاستلزامها ترك الحرام، فتخرج عن كونها أحكام مختلفة وتصير واجبة.

الثانية: أن المباح ليس مطلوب الترك والاجتناب، وقد وجهها إلى الرأي القائل بأن المباح مطلوب الترك واجتنابه أولى من فعله، باعتباره شاغلا عن الواجبات الدينية، وعمّا هو أهم في الدنيا، وذريعة إلى المحظورات وبالتالي التعرض لطول الحساب في الآخرة[5]، وهذا الرأي يعتبر الفهم المنتشر في الفكر الصوفي.

وأهم ما أجاب به الشاطبي عن الاعتراضات السابقة:[6]

1-أنّ محل النزاع هو المباح من حيث النظر إلى ذاته، أما بالنظر إلى كونه وسيلة، فليس تركه أفضل من فعله، بل حكمه حكم ما توسل به إليه.

2- يلزم من كون فاعل المباح محاسبا عليه، أن يكون التارك محاسبا على تركه أيضا، لاستواء نسبة الفعل والترك شرعا وهذا ما لا نجده في المباح.

3- ذكر الحساب المترتب على تناول المباح، يرجع إلى أمر خارج عن نفس المباح، وهو عدم مراعاة مقدمات وشروط ولواحق تناول المباح.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:112.

(2) المرجع السابق، ج1ص:114.113.

(3) الأمدي، الإحكام، ج1ص:90.89.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:125.124.

(5) المرجع السابق، ج1ص:115.114.

(6) المرجع السابق، ج1ص:115-117.

من خلال عرض تعريف المباح بالإطلاق الأول عند الشاطبي، تبين أنه تميّز بتحرير مفهومه أصوليا كحكم شرعي في أصل وضعه وتشريعه ابتداء، مجرد عن أي ملابسات سلوكية من المكلفين، فكان المباح من حيث هو مباح: هو ما استوى في نظر الشارع الحكيم جانبا الفعل والترك له، لذا لم يتعلق به طلب ولا جزاء، فلم يكن فاعله م[illegible]يعا، بفعله له، ولا تاركه عاصيا بتركه له، بل جعل فعله وتركه لخيرة المكلف.

ومع هذا التقرير الذي خلص إليه الشاطبي لمفهوم المباح، أورد إشكالا مفاده : أنه جاء في بعض المباحات ما يقتضي قصد الشارع إلى فعله على الخصوص، وإلى تركه على الخصوص :

فمن ما ورد في فعله على الخصوص:[1]

1- الأمر بالتمتع بالطيبات، كقوله تعالى:﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا** ﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ** ﴾ [3]، فظواهر هذه النّصوص تدل على القصد إلى استعمالها والتّنعم بها، لكن بقيد شكر الله تعالى عليها.

2- الإنكار على من حَرّم شيئا من الطيبات، كقوله تعالى: ﴿ **قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ** ﴾ [4]، فالإنكار على من حرّم الطيبات يدل على القصد لاستعمالها دون تركها.

3-أن نعم الله هداياه لعباده، وقصده أن تُقبل منه، ويُشكر عليها، ولا يليق بالعبد عدم قبول هدية سيده، في محاسن العادات، ولا في مجاري الشرع.

وممّا ورد في تركه على الخصوص:[5]

1-ذم التنّعمات والميل إلى الشهوات على الجُملة وعلى الخصوص، فقد تعلقت الكراهية ببعض ما ثبتت له الإباحة، فجاء في الحديث: « **أبغض الحلال عند الله الطلاق**»[6]، وكثير من اللهو واللعب

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:126.

(2) سورة البقرة،الأية:168.

(3) سورة البقرة،الأية:172.

(4) سورة الأعراف،الأية:32.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:127.126.

(6) أخرجه:

- أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب: في كراهية الطلاق، رقم:2171،من طريق ابن عمر، ت:محمد عوّامة، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط1، (1419هـ. 1998م)، ج3ص:64. =

مباح، وقد ذم، فقد جاء «**كل لهو باطل إلا ثلاثة**».[1]

فما سبق يدل على أن الشارع قصد لأحد طرفي المباح دون الآخر، وبالتالي المباح يتعلق به الطلب فعلا وتركا.[2]

أجاب الشاطبي على الإشكال السابق من وجهين:[3] إجمالي وتفصيلي.

فأما الإجمالي: فالمباح هو ما استوى طرفاه عند الشارع، والمُرجِّح لأحد طرفيه خارج عن كونه مباحا، يبقى الأول وهو التساوي. وهو أمر نبه عليه علماء الأصول من أمثال ابن قدامة حيث لما جاء إلى تعريف التكليف قصره على الأمر والنهي دون المباح، حيث قال عن التكليف: "هو في الشريعة الخطاب بأمر أو النهي."[4]

وأما التفصيلي : فهو مقاصدي، باعتبار خدمته أو هدمه لإحدى أو مراتب الثلاث : الضرورية أو الحاجيّة، أو التحسينية،و هو ما سأتحدث عند في مطلب البعد المقاصدي التفصيلي للمباح عند الشاطبي.

2 ـ **مفهوم المباح بالإطلاق الثاني**: من حيث يقال: لا حرج.

يرى الشاطبي أن المباح بالإطلاق الثاني يختلف في معناه عن معنى المباح بالإطلاق الأول الذي حكمه التخيير، ذلك أن الأخير هو ما استوى فيه جانبا الفعل والترك في أصل تشريعه كما سبق بيانه، بينما المباح بالإطلاق الثاني – لا حرج – لا يدخل تحت التسوية بين الفعل والترك، وبالتالي يكون حكمه هو رفع الإثم والجناح عن الفعل بعد وقوعه، لا التخيير فيه قبل التلبس به، وفي ذلك

= – و ابن ماجة في سننه، كتاب الطلاق، باب: حدثنا سويد بن سعيد، رقم:2015،من طريق ابن عمر، ت:بشّار عوّاد معروف، دار الجيل، بيروت،ط1، (1418هـ .1998م)،ج3ص:421.

[1] أخرجه:

ـ أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب: في الرمي، رقم:2505 ،ج 3ص:219.218.

ـ وابن ماجه في سننه، كتاب الجهاد، باب: الرمي في سبيل الله،رقم:2811،ج4ص:246.245.

ـ والترمذي في سننه، كتاب فضائل الجهاد، باب: ما جاء في فضل الرمي في سبيل الله، رقم:1637،ت :بشّار عوّاد معروف ،دار الغرب الإسلامي ،بيروت،ط2،(1998م)،ج3ص:275.274. وجميعهم من طريق عقبة ابن عامر، وتمامه " إلا رميه بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته، فإنهن من الحق."

[2] الشاطبي، الموافقات،ج1ص:127.

[3] المرجع نفسه.

[4] ابن قدامه، روضة الناظر،ج1ص:220.

يقول الشاطبي : "إذا قيل في المباح : إنه لا حرج فيه – وذلك في أحد الإطلاقين المذكورين – فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك."[1]

وفرق الشاطبي بين إطلاقيه للمباح لوجوه هي:

1- أن نصوص المباح بالإطلاق الأول، صريحة في نفس التخيير خاصة، وتقتضيه حقيقة، من ذلك قوله تعالى:﴿ **وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا** ﴾[2]، وقوله أيضا:﴿ **نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ** ﴾ .[3]

أما المباح بمعنى رفع الحرج، فصريحة في رفع الإثم والجناح خاصة، ففي الحديث: « **وما سكت عنه فهو عفو**».[4]

ولا تقتضي التخيير بين الفعل والترك بل غالبا ما ترد مسكوتا عنه، أو مشارا إليه، كتسمية الدنيا لعبا ولهوا لمن ركن إليها، وفي الحديث: «**كل لهو باطل**».[5]

2- المباح بالإطلاق الأول قصد الشارع فيه التخيير بين الفعل والترك أصالة ورفع الجناح مسكوت عنه، أما المباح بالإطلاق الثاني قصد الشارع منه رفع الإثم والجناح عن الفعل إن وقع، وأما الإذن فيه فمسكوت عنه.[6]

3- المباح بالإطلاق الأول مطلوب الفعل بالكل، اعتبار خدمته لأحدى الكليات، فصار خارجا عن إتباع الهوى، وإن وقع التخيير فيه بالجزء فإتباع الهوى فيه بهذا الاعتبار غير قادح، لاعتناء الشارع بالكليات، أما المباح بالإطلاق الثاني، فلمّا قارن كونه شبيها بإتباع الهوى المذموم كان من القسم المطلوب الترك بالكل، مع المداومة عليه لمضادّته للمطلوب فعله، أما من حيث كونه جزئي لا يخزم أصلا مطلوبا، دخل تحت المرفوع الحرج عنه.[7]

---

[1] الشاطبي، الموافقات،ج1ص:141.

[2] سورة البقرة، الأية:35.

[3] سورة البقرة، الأية:223.

[4] جزء من حديث أخرجه:

- الترمذي في سننه، كتاب اللباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء في لبس الفراء،رقم: 1726،ج3ص:340.

- ابن ماجه في سننه،كتاب الأطعمة، باب: أكل الجبن والسمن،رقم:3367،ج5ص:73.72. وكلاهما من طريق سلمان الفارسي.

[5] سبق تخريجه، أنظر ص:48.

[6] الشاطبي، الموافقات،ج1ص:143.142.

[7] المرجع السابق،ج1ص:143.

ولمّا انتهى الشاطبي من توضيح مفهوم المباح بإطلاقيه، انتقل إلى بيان السِّمة الأساسية التي يتميز بها المباح في نظره ألا وهي انحصاره في حظ المكلف خاصة، سواء كان بمعنى التخيير، أو بمعنى رفع الحرج، وهذا باعتبار النظر الجزئي الذي لا يترتب عليه أمر ضروري ولا حاجي ولا تحسيني، وفي ذلك يقول: "إن المباح إنما يوصف بكونه مباحا، إذا اعتبر فيه حظ المكلف فق□، فإن خرج عن ذلك القصد، كان له حكم آخر .... وكذلك المباح الذي يقال: لا حرج فيه"[1]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فأوامر الشارع ونواهيه ترجع بالحفظ على إحدى المراتب الثلاث، وما خرج عن ذلك، فهو مجرد بيل حظ، وقضاء وطر"[2].ثم أثار الشاطبي تساؤلا مفاده: أنّ بعض المباحات يصح أخذه من جهة الحظ، وكذلك بعض المأمورات والمنهيات، فما الدليل على انحصار الحظ في المباح دون غيره.؟[3]

أجاب الشاطبي على ذلك مستدلا بقاعدة المصالح وفي ذلك بقول : "القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي، والتخيير، جميعا راجعا إلى حظ المكلف ومصالحة، لأن الله غني عن الحظوظ، منزه عن الأغراض."[4]

ثم ذكر أن الحظ يكون على نوعين:

الأول: ما كان داخلا تحت ال□لب، فإن أخذه العبد من جهة ال□لب، لا من حيث باعث النفس، فلا يفوته حظ مع ذلك، وهو معنى كونه بريئا من الحظ، وإن أخذه من حيث حظه، مع دخوله تحت ال□لب، فحظه صار تابعا لل□لب، فيلحق بما قبله من الدخول تحت ال□لب والتجرد عن الحظ.[5]

والثاني: ما كان غير داخل تحت ال□لب، فلا يكون آخذا له إلا من جهة إرادته واختياره.[6]

والمباح كما سبق لم يتعلق به ال□لب، فلم يبق أخذه إلا من جهة الحظ، "فلهذا يقال في المباح: إنه العمل المأذون فيه المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة."[8]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:144.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع السابق، ج1ص:145.

(6) المرجع نفسه.

(8) المرجع نفسه ؛ وانظر كذلك ج2ص:497.

المطلب الثاني: الحكم الوضعي و أنواعه.

الفرع الأول: الحكم الوضعي وأنواعه عند الأصوليين.

أولا: مفهوم الحكم الوضعي.

سبق بيان مفهوم الحكم في اللغة.

1ـ مفهوم الوضع في اللغة:

الواو والضاد والعين أصل واحد يدل على الخفض للشيء وحطّه، ووضعته بالأرض وضعا،[1] والوضع ضد الرفع، وضعه يضعه وضعا موضوعا، وواضعته في الأمر وافقته على الشيء، ووضع عنه الدين إذا أسقطه عنه.[2]

2 ـ مفهوم الحكم الوضعي اصطلاحا:

ذكر بعض الأصوليين أن ابن الحاجب هو الذي زاد في تعريف الحكم الشرعي شق الوضع، ولذلك سأضعه في صدارة الكلام عن تعريف الحكم الوضعي.

عرفه ابن الحاجب بأنه: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين وضعا.[3]

وعرفه الآمدي بأنه: خطاب الشارع يجعل الشيء سببا، أو شرطا، أو مانعا، أو صحيحا أو فاسدا، أو رخصة أو عزيمة.[4]

وعرفه الطوفي بقوله: "ما استفيد بواسطة نصب الشارع علما معرفا لحكمه، لتعذر معرفة خطابه في كل حال."[5]

وعرفه أحد الباحثين بأنه: "كون الشيء سببا لشيء آخر، أو شرطا له، أو مانعا منه، إلى غير ذلك من أحكام الوضع، بناء على جعل الشارع ذلك الشيء سببا، أو شرطا، أو مانعا."[6]

ومن خلال التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي نلاحظ أن التعريف الأخير يلتقي مع معنى التعريف اللغوي في الحط الذي ضد الرفع، و هو ما نجده في تعريف الطوفي و الأمدي لأنّ الجعل هو النصب والحط.

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج6ص:117.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج6ص:942.941.

(3) ابن الحاجب، مختصر المنتهى، ج1ص:283.282.

(4) الآمدي، الإحكام، ج1ص:71.

(5) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج1ص:412.

(6) عبد العزيز الربيعة، المانع عند الأصوليين، مكتبة المعارف، الرياض، ط2، (1407هـ.1987م)، ص:24.

فمثال ما جعله الشارع سببا، قوله تعالى:﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ ﴾[1]، فدلوك الشمس سبب في إيجاب صلاة الظهر، وقوله تعالى:﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [2]، فالسرقة جعلها الشارع الحكيم سببا في إيجاب حد القطع ليد السارق، ومثال ما جعله الشارع شرطا قوله تعالى:﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾[3]، فالاستطاعة جعلها الشارع شرطا في وجوب الحج على المكلف وقوله صلى الله عليه وسلم :«**لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل**»[4]، فالولي وشاهدا العدل شرط في صحة عقد النكاح.ومثال ما جعله الشارع مانعا قوله صلى الله عليه وسلم : «**القاتل لا يرث**»[5]، فالقتل العمد من الوارث للمورث يمنعه من الإرث، ومثال الصحة: جعل العبادات وعقود المعاملات صحيحة إذا توفرت أركانها وشروطها وانتقت موانعها، ومثال البطلان : جعل العبادات باطلة عند مخالفتها للأركان والشروط، وكذا جعل المعاملات باطلة أو فاسدة على خلاف بين العلماء.

3 ـ مناسبة أوجه إدراج الوضع في الحكم الشرعي:

إن اعتبار الوضع حكما شرعيا يرجع إلى أن ما وضعه الشارع الحكيم سببا تثبت له السببية، وما وضعه شرطا تثبت له الشرطية، وما وضعه مانعا تثبت له المانعية.[6]

---

[1] سورة الإسراء،الأية:78.

[2] سورة المائدة،الأية:38.

[3] سورة آل عمران،الأية:97.

[4] أخرجه:

- ابو داود، كتاب النّكاح، باب: في الولي، رقم: 2078، ج3ص:21.20.
- الترمذي، أبواب النّكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي،رقم:1101، ج2ص:392.كلاهما من طريق أبي موسى الأشعري.
- ابن ماجه، كتاب النّكاح، باب: لا نكاح إلا بولي،رقم:1880،من طريق ابن عباس، ج3ص:327.

[5] أخرجه:

- الترمذي، أبواب الفرائض، باب: ما جاء في إبطال ميراث القاتل، رقم:2109، ج ص:612.
- النسائي، كتاب الفرائض، باب: توريث القاتل، رقم:6335، ج4ص:120.
- ابن ماجه، كتاب الديات، باب: القاتل لا يرث، رقم:2645، ج4ص:233. وجميعهم من طريق أبي هريرة.

[6] ابن باديس، مبادئ الأصول،ص:53.52.

وهذا بناء على أنّ حكم الله كما يكون طلبا أو إذنا يكون وضعا، وبيّن علي فركوس أن الوضع يعد حكما تماما كما اعتُبر التكليف حكما، لأنّهما علمان على نفس خطاب الشرع الذي هو حكمه، فالوضع أيضا:" علم على نفس خطاب الشارع الذي يجعل الشيء سببا، أو شرطا، أو مانعا، أو يجعل الفعل صحيحا أو فاسدا، وما إلى ذلك ممّا يندرج تحت خطاب الوضع."[1]

وقد سمى علماء الأصول الحكم الوضعي بهذا المسمى، بناء على أنّ الشارع اعتبر أشياء وأفعالا في هذا الوجود أسبابا أو شروطا أو موانع، تدور أحكامه التكليفية مع توفر الأسباب والشروط، وتنتفي عند انتفاء الأسباب أو وجود الموانع، ولم يأمر بها عباده ولم ينههم عنها من حيث الوضع، قال القرافي:" سمي بذلك لأنّه شيء وضعه الله تعالى في شرائعه، لا أنّه أمر به عباده و لا أناطه بأفعالهم من حيث هو خطاب الوضع."[2] ويسمى الحكم الوضعي كذلك بخطاب الإخبار بمعنى أنّ الشارع الحكيم بوضعه الأسباب والشروط الموانع، أخبر بأنّ أحكامه تدور وجودا وعدما معها.[3] وبين محمد الأمين الشنقيطي ذلك بقوله:" اعلم أنّ خطاب الوضع إنّما سمي خطاب الوضع، لأنّ الشرع وضع الخطاب بالأسباب والشروط والموانع، مثلا بمعنى أن يقول: إذا زالت الشمس مثلا فقد وضعت وجوب الصلاة، وإذا تمّ النّصاب والحول فقد وضعت وجوب الزكاة، وإذا حصل الحيض فقد وضعت سقوط الصلاة والصوم، وقس على هذا."[4]

ثانيا:أراء العلماء في أنواع الحكم الوضعي.

اتفق الأصوليون على اعتبار كل من السبب والشرط والمانع، من أقسام الحكم الوضعي، إلا أنّهم اختلفوا في الصحة والبطلان هل هما شرعيان أم عقليان.؟

(1) علي فركوس، الفتح المأمول،ص:53.52.

(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:79.

(3) الطوفي، شرح مختصر الروضة،ج1ص:412.

(4) محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، مرجع سابق،ص:57.

فمن العلماء من اعتبرهما حكما عقليا[1] ،كابن الحاجب، ومحب الله بن عبد الشكور، وجمهور الأصوليين على أنّهما حكم شرعي وضعي[2]،إلا أنّ الفتوحي ذكر أنّ بعض العلماء عدّهما من الحكم التكليفي، حيث فسّر الصحة بالإباحة، والبطلان والحرمة.[3]

وكذلك اختلفوا في الرخصة والعزيمة هل هما من خطاب التكليف أم من خطاب الوضع.؟

فذهب جمهور[4] الأصوليين إلى أنّهما من الحكم الوضعي، بينما أرجعهما بعض الأصوليين إلى خطاب التكليف، وذلك باعتبار تقسيم الحكم على وفق الدليل أو خلافه، أو باعتبار كونهما لا يخرجان عن الأحكام التكليفية الخمسة[5]، ذلك لكون العزيمة تحمل معنى الاقتضاء والرخصة تحمل معنى التخيير، وهما من صفات الأحكام التكليفية.[6]

ويرى علي فركوس أنّ اعتبارهما من الحكم الوضعي كما ذهب إليه الجمهور هو أولى حيث قال:" واعتبارهما من الحكم الوضعي أولى وأقوى من جهة أنّ السّفر والمرض والمشقة والضرورة لا طلب فيها ولا تخيير، وإنّما هي أسباب للترخيص، أو مانعة من التكليف بحكم العزيمة، وهذه ولا شك معدودة من الحكم الوضعي دون التكليفي."[7]

ثمّ أبان أنّ الخلاف لفظي لا يترتب عليه أي أثر فقهي، حيث قال:" والخلاف لفظي راجع لاختلاف المنظور إليه ولا يترتب عليه آثار فقهية."[8]

---

(1) ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي،ج1ص:341 ؛ ونظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت،ج1ص:102.

(2) الغزالي ، المستصفى،ج1ص:216 ؛ والآمدي، الإحكام ،ج1ص:71 ؛ وان قدامة، روضة الناظر،ج1ص:501 ؛ والزركشي، البحر المحيط، ج1ص:250.

(3) ابن النجّار الفتوحي، شرح الكوكب المنير،ج1ص:133.

(4) الغزالي، المستصفى،ج1ص:225 ؛ و الآمدي، الإحكام،ج1ص:71 ؛ و ابن قدامة، روضة الناظر،ج1ص:225 ؛ و نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت،ج1ص:98.

(5) البيضاوي، المنهاج،ص:58 ؛ والزركشي، البحر المحيط،ج1ص:262 ؛ وعبد العزيز البخاري،كشف الأسرار،ج2ص:433 ؛ و التفتازاني، شرح التوضيح على التلويح،ج1ص:265.

(6) علي فركوس، فتح المأمول،ص:66.

(7) المرجع نفسه.

(8) المرجع نفسه.

وأضاف القرافي لأنواع الحكم الوضعي التقديرات الشرعية وهي:" إعطاء الموجود حكم المعدوم، أو المعدوم حكم الموجود ."[1] كتقدير النجاسة في حكم المعدوم في حال الضرورات، وتقدير الملك في ديّة المقتول خطأ قبل موته حتى يصح الإرث فيها.

وزاد ابن قدامة فيه الأداء والقضاء والإعادة، إلا أنّ الطوفي والزركشي اعتبروهم من لواحق خطاب الوضع.[2]

وهناك من العلماء من اعتبر كل حُكم حَكَم به الشرع ، ولا يتضمن طلبا أو تخييرا كالحكم بثبوت الملك وزواله، و قبول الدعوة ورفضها حكما وضعيا.[3]

وأشير هنا إلى أنّي سأسير متّبعا لقسمة الشاطبي الخماسية للحكم الوضعي، حيث قال:" وهو ينحصر في الأسباب والشروط والموانع، والصحة والبطلان، والعزائم والرخص، فهذه خمسة أنواع."[4]

الفرع الثاني: مفهوم السبب و أقسامه.

أولا: مفهوم السبب في اللغة والاصطلاح.

1ـ السبب لغة: يطلق السبب في اللغة على الحبل الذي يصعد به النّخل و جمعه أسباب. قال تعالى: ﴿ فَلْيَرْتَقُواْ فِى ٱلْأَسْبَٰبِ ﴾[5]، و منه سمي كل ما يتوصل به إلى شيء سبب. [6]

2 ـ السبب في الاصطلاح :

عرفه الآمدي بقوله:" كل وصف ظاهر منضبط ، دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي." [7]

فقوله " الوصف " أي: المعنى الذي يقابل الذات. [8]

(1) القرافي،الفروق،ج1ص:294 ؛ وشرح تنقيح الفصول،ص:69.

(2) ابن قدامة، روضة الناظر،ج1ص:254 ؛ و الطوفي، شرح مختصر الروضة،ج1ص:447 ؛ و الزركشي، البحر المحيط،ج1ص:266.

(3) عبد العزيز الربيعة، المانع عند الأصوليين،ص:60.

(4) الشاطبي، الموافقات،ج1ص:181.

(5) سورة ص، الأية:10.

(6) الجوهري، الصحاح،ج1ص:145 ؛ وابن منظور، لسان العرب،ج3ص:78.

(7) الآمدي، الإحكام،ج1ص:90.

(8) البرديسي، أصول الفقه،ص:104.

و " الظاهر" أي المعلوم، فيخرج به الخفي، لأنه لا يكون معرفا للحكم، فلا يصح الاعتماد عليه في معرفة السبب [(1)].

و " المنضبط " أي: المحدد الذي لا يختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال، و يخرج به الوصف المضطرب الذي لا تنضبط الأحكام به. [(2)]

و" الدليل السمعي": من الكتاب و السنة و ما يرجع إليهما. [(3)]

"معرفا لحكم شرعي": أي علامة على الحكم الشرعي من غير تأثير فيه. [(4)]

و عرفه القرافي بأنه:" ما يلزم من وجوده الوجود ، ومن عدمه العدم لذاته." [(5)]

شرح قيود التعريف: [(6)]

فقوله: "ما يلزم من وجوده الوجود": احتراز من الشرط ، لأنه لا يلزم من وجوده الوجود.

و قوله "من عدمه العدم": احتراز من المانع، لأنه لا يلزم من عدمه وجود و لا عدم.

وقوله " لذاته": احتراز مما لو قارن السبب فقدان الشرط، كالنصاب قبل تمتم الحول، أو وجود المانع كالدين، فإنَه لا يلزم من وجود السبب (النصاب) الوجود (أي الزكاة) لكن لا لذاته، بل لأمر خارج عنه، وهو إما انتفاء الشرط أو وجود المانع.

فالسبب هو وصف ظاهر منضبط دلَّ الدليل السمعي على جعله علامة على وجود الحكم ،يوجد الحكم بوجوده ، وينعدم بعدمه. [(7)]

و السبب ينقسم إلى قسمين: وقتي و معنوي.

- **فالوقتي**: هو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة كدلوك الشمس، فإنه يعرف به وجوب الظهر، و كرؤية هلال رمضان فإنه به يعرف وجوب صيامه، و لا يكون مستلزما لحكمة باعثة على الفعل. [(8)]

---

(1) الآمدي، الإحكام،ج1ص:91.

(2) المرجع السابق،ص:92.

(3) البرديسي، أصول الفقه،ص:104.

(4) المرجع نفسه.

(5) القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:71

(6) المرجع نفسه ؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة،ج1ص:434 ؛ والفتوحي، شرح الكوكب المنير،ج1ص:127.126.

(7) الشوكاني ، إرشاد الفحول،ص:19 ؛ وعبد الكريم زيدان ، الوجيز،ص:57 ؛ وأحمد الحصري ، نظرية الحكم،ص:116.

(8) الآمدي ، الإحكام،ج1ص:90 ؛ والفتوحي، شرح الكوكب المنير،ج1ص:128 ؛ و تاج الدين السبكي، رفع الحاجب،ج2ص:12؛ و الشوكاني ، إرشاد الفحول،ص:19.

- **المعنوي**: هو ما يستلزم حكمة باعثة في تعريفه بالحكم . كالإسكار فإنه أمر معنوي جعل علَة في حرمه كل مسكر، و كوجود الملك فإنَه جعل سببا لإباحة الانتفاع، و كالعقوبات فإنها جعلت سببا لوجوب القصاص أو الديَة. [(1)]

فالوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على الحكم وجودا أو عدما، إن كان مؤثرا في الحكم بأن أدرك العقل المناسبة بيته و بين الحكم سمَي علة، و إن خفيت عن إدراك العقل المناسبة في الحكم سمَي سببا، و منه يظهر الفرق بين السبب و العلة، فيكون كل علة سبب وليس كل سبب علة، و النسبة بينهما هي العموم و الخصوص المطلق. [(2)]

أمّا السبب عند الشاطبي فهو:" ما وضع شرعا لحكم، لحكمة تقتضيها ذلك الحكم." [(3)]

و مثل له بالنَصاب بأنَه سبب في وجوب الزكاة و الزوال سبب لوجوب الصلاة، و السرقة سبب في وجوب القطع، و العقود أسباب في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك. [(4)]

فالسبب في اصطلاح الشاطبي هو وصف ظاهر منضبط جعله الشارع معرفا للحكم الشرعي، تكليفي كإباحة الانتفاع، أو وجوب الصلاة، أو وضعي كانتقال الأملاك، لحكمة أو مقصد ستلزمه ذلك الحكم. [(5)]

وتعريف الشاطبي للسبب أنه ما وضع شرعا لحكم الحكمة يقضيها ذلك الحكم، لم يخرج عن مفهوم السبب عند الأصوليين، بأنه الوصف الذي لا تدرك المناسبة بينه و بين حكمه ، و لما كان كذلك ربطه الشاطبي بمفهوم الحكمة و التي هي في الغالب مناسبة إجمالية لا تفصيلية، بدليل أنه هو الآخر نص على أن العلة مؤثرة و مناسبة و ظاهرة و منضبطة تماما كالسبب، إلا أن السبب يشترك معها في الثاني(الانضباط و الظهور) و يخالفها في التأثير و المناسبة .

---

(1) الفتوحي ، شرح الكوكب المنير، ج1ص:128 ؛ و الشوكاني إرشاد الفحول،ص:19.

(2) البرديسي ، أصول الفقه،ص:106 ؛ و الخضري بك، أصول الفقه،ص:56 ؛ وعبد الوهاب خلاف، أصول الفقه،ص:60 ؛ وعبد الكريم زيدان ، الوجيز،ص:57

(3) الشاطبي ، الموافقات،ج1ص:250.

(4) المرجع نفسه.

(5) الموافقات بتعليق دراز ،ج1ص:250 ؛ونعمان جغيم ،تيسير الموافقات للإمام الشاطبي،دار ابن حزم،بيروت،ط1،(1431هـ.2010م) ،ص:101.

و الأمثلة التي ذكرها الشاطبي منها ما تظهر مناسبته في تشريع الحكم كالنّصاب و السرقة، ومنها ما تخفي مناسبته في تشريع الحكم كالزوال بالنسبة لوجوب صلاة الظهر.

و لعل الشاطبي فرق بين السبب و العلة ، فالأخيرة عنده هي:" الحكم و المصالح التي تعلَقت بها الأوامر أو الإباحة، و المفاسد التي تعلقت بها النوَاهي، فالمشقة علَة في إباحة القصر و الفطر في السفر، و السفر: هو السبب الموضوع سببا للإباحة . فعلى الجملة : العلَة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها أو مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة. "[1]

ثانيا: أقسام السبب.

ينقسم السبب إلى أقسام متنوعة باعتبارات مختلفة أهمها:

1- باعتبار كونه فعلا قدورا للمكلَف أو غير مقدور له:

ينقسم السبب بهذا الاعتبار إلى قسمين:

-**القسم الأول: السبب المقدور للمكلَف** :وهو الفعل الممكن للمكلَف ، الذي رتب الشارع حكمه عليه .كالبيع والشراء للانتفاع، والنَكاح للنسل ، والسفر للقصر أو الفطر، وملك النصاب للزكاة ،والقتل العمد العدوان سببا للقصاص ،و الزنا وشرب الخمر والسرقة والقذف أسباب لحصول العقوبات ،فهذه الأشياء جعلها الشارع أسبابا لترتب مسبباتها عليها.[2]

وقد نظر الشاطبي إلى الأسباب المقدورة للمكلف، باعتبار ما يترتب عليها من جهتين:[3]

الأولى: نظر من جهة تعلق خطاب التكليف بها، أمرا بها، أو نهيا عنها أو إذنا فيها، اقتضاء لجلب المصالح، أو لدفع المفاسد كالنكاح للنسل.

الثانية: نظر من جهة تعلق خطاب الوضع بها، فالنكاح مثلا سبب لحصول التوارث بين الزوجين ،وحرمة المصاهرة ،وحليَة الاستمتاع ،والسفر سبب للقصر و الفطر، إلى غير ذلك من الأسباب .

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:250.

(2) المرجع السابق، ج1ص:181 ؛ وعبد الوهاب خلاف، أصول الفقه،ص:104 ؛ وعبد المجيد مطلوب ،أصول الفقه الإسلامي، ص: 389.

(3) الشاطبي،الموافقات، ج1ص:183.182

وفي هذا يقول الآمدي:" فكلَ واقعة عرفَ الحكم فيها بالسبب بدليل آخر من الأدلة السمعية، فلله تعالى فيها حكمان:

أحدهما: الحكم المعروف بالسبب.

والآخر: السببية المحكوم بها على الوصف المعرف بالحكم."[1]

وبيان ذلك أن لله تعالى في الزاني مثلا حكمين:[2]

أحدهما تكليفي: و هو وجوب الحد عليه.

والثاني وضعي: و هو جعل الزنا سبب لوجوب الحد ، لأن الزنا لا يوجب الحد بعينه وذاته، بل يجعل الشارع.

-**القسم الثاني**: السبب غير مقدور للمكلَف. أي: ليس فعلا من أفعاله، مثل: دخول الوقت لوجوب الصلاة، و شهود الشهر بالنسبة لوجوب وومه، و القرابة للإرث و الولاية، و الاضطرار بالنسبة لإباحة أكل الميتة،[3] و هذا النوع من الأسباب لا يتعلق به خطاب التكليف، لأنها خارجة عن مقدور المكلف و اختياره، و لا تكليف إلا بمقدور.

2- باعتبار ما يترتب عليه:

ينقسم السبب بهذا الاعتبار إلى قسمين:

-**القسم الأول**: **سبب الحكم التكليفي**: و ذلك كالدلوك الذي جعله الشارع سببا لإيجاب إقامة الصلاة ، قال تعالى:﴿ **أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ** ﴾[4] . و كشهود رمضان الذي جعله الشارع سببا لإيجاب ويامه ، قال تعالى :﴿ **فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** ﴾[5]، و المرض أو السفر الذي جعله الشارع سببا لإباحة الفطر ، قال تعالى :﴿ **وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ**

---

(1) الآمدي، الإحكام، ج1ص:92.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول،ص:19.18 ؛ والغزالي، المستصفي، ج1ص:114.

(3) الشاطبي ، الموافقات، ج1ص:181 ؛ و عبد الوهاب خلاف، أول الفقه،ص:104؛ و عبد المجيد مطلوب ، أول الفقه الإسلامي، ص:389.

(4) سورة الإسراء، الأية:78.

(5) سورة البقرة ، الأية:185.

أُخَرَ﴾ [1]، و الاضطرار الذي هو سبب لإباحة تناول المحرم، قال تعالى:﴿ **فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾** [2]، فهذه الأسباب و غيرها جعلها الشارع أسبابا لأحكام تكليفية.[3]

-القسم الثاني: سبب لإثبات ملك أو حلَ أو إزالتهما: و من ذلك البيع الذي يعتبر سببا لإثبات الملك و إزالته، والعتق والوقف لإسقاطه، و عقد الزواج الذي هو سبب لإثبات الحل، والطلاق سبب لإزالته، و القرابة، و المصاهرة و الولاء أسباب لاستحقاق الإرث، و إتلاف مال الغير سبب لضمان المتلف، و كذلك الشركة أو الملك أسباب لاستحقاق الشفعة. [4]

3- باعتبار مشروعيته و عدمها:

ينقسم السبب بهذا الاعتبار إلى قسمين:

- القسم الأول: السبب المشروع: "و هو ما يؤدي إلى المصلحة أصلا، و إن أدى إلى المفسدة تبعا." [5] و مثال ذلك: الأمر بالمعروف و النَهي عن المنكر، فإنه أمر مشروع، لإقامة الدين و إظهار شعائر الإسلام، و إخماد الباطل على أي وجه كان، لكنه قد يؤدي إلى إتلاف النفس و المال تبعا. [6]

- القسم الثاني: السبب الممنوع: " و هو ما يؤدي إلى المفسدة أصلا و إن أدى إلى المصلحة تبعا" [7] و مثال ذلك: الغصب الذي يؤدي إلى مفاسد كثيرة، لأجلها وقع النهي عنه، و إن كان قد يؤدي تبعا إلى مصالح كالملك و غيره، و كالنكاح الفاسد، فاعتبار أصله يؤدي إلى المفاسد، وقد يترتب عليه مصلحة، و هي لحقوق الولد بأبيه و الميراث. [8]

---

[1] سورة البقرة ، الأية:185.

[2] سورة البقرة ، الأية:173.

[3] عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه،ص:104 ؛ وعبد المجيد مطلوب ،أصول الفقه الإسلامي،ص:391.

[4] المرجع نفسه.

[5] الشاطبي، الموافقات،ج1ص:225 ؛ و عبد المجيد مطلوب، أصول الفقه الإسلامي،ص:391.

[6] الشاطبي، المرجع السابق ،ج1ص:226 ؛ و البرديسي، أصول الفقه،ص:107.

[7] الشاطبي، المرجع السابق،ج1ص:225 ؛ وعبد المجيد مطلوب ،أصول الفقه الإسلامي،ص:392.

[8] الشاطبي، المرجع السابق،ج1ص:226 ؛ و البرديسي، أصول الفقه الإسلامي،ص:392.

الفرع الثالث: الشرط و المانع و أقسامهما.

أولا: مفهوم الشرط و أقسامه.

1 – مفهوم الشرط في اللغة و الاصطلاح.

الشرط في اللغة:

يأتي الشرط في اللغة بفتح الراء و سكونها.[1]

– الشرط (بتحريك الراء): يدل على علم و علامة، و أشرط الساعة علاماتها.

– الشرط (بسكون الراء): معناه إلزام الشيء و التزامه، و جمعه شروط.

الشرط في الاصطلاح:

عرف الأصوليون الشرط بتعاريف متقاربة منها ما عرفه به القرافي حيث قال: "الذي يلزم من عدمه العدم، و لا يلزم من وجوده وجود و لا عدم لذاته."[2]

شرح قيود التعريف:[3]

قوله: "الذي يلزم من عدمه العدم": احتراز من المانع فإنه لا يلزم من عدمه شيئا، لا وجود ولا عدم.

وقوله:" و لا يلزم من وجود الوجود": احتراز من السبب فإنَه يلزم من وجوده الوجود.

وقوله:"لا عدم ": احتراز من المانع أيضا لأنه يلزم من وجوده الانتفاء.

وقوله:" لذاته": احتراز من مقارنة وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود، و لكن ليس ذلك لذاته لكونه شرطا، بل لأجل السبب ، أو مقارنة وجود الشرط لقيام المانع فيلزم العدم، لكن ليس لذات الشرط بل لأجل المانع .

و من تعريفات الشرط كذلك أنه:" وصف ظاهر منضبط مكمَل لمشروطه يستلزم عدمه عدم الحكم، و لا يستلزم وجوده وجود الحكم."[4]

و عرّف أيضا بأنه: ما يتوقف وجود الحكم على وجوده، و كان خارجا عن حقيقته، لا يلزم من وجوده وجود الشيء و لكن يلزم من عدمه ذلك الشيء.[5]

---

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،ج3ص:260 ؛ و ابن منظور، لسان العرب،ج3ص:297 ؛ والفيومي، المصباح المنير،ج1ص:309 ؛ والرازي ، مختار الصحاح،ص:163.

[2] القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:71.

[3] الطوفي ، شرح مختصر الروضة،ج1ص:435 ؛ و ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير،ج1ص:129.

[4] أحمد الحصري، نظرية الحكم،ص:140.

[5] البرديسي، أصول الفقه،ص:107 ؛ وعبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه،ص:59.

- **الفرق بين الشرط و الركن:**

- **الركن في اللغة:**

يأتي الركن في اللغة و يدل على القوة ، فركن الشيء جانبه الأقوى الذي يستند عليه ، و منه يقال أركان البيت أي الجانب الأقوى من الكعبة و البيت.[1]

- **الركن في الاصطلاح :**

عرّف أبو النور الركن بأنه:" ما يلزم من عدم العدم، و من وجوده الوجود، مع كونه داخلا في الماهية."[2]

و ببيان معنى كل من الشرط و الركن يتضح أن الفرق بينهما فيما يلي:[3]

أن الركن جزء من حقيقة الشيء، و أما الشرط فهو أمر خارج عن حقيقته و ليس من أجزائه، فالركوع ركن الصلاة لأنه جزء منها و الطهارة شرط الصلاة لأنها أمر خارج عن حقيقتها، وأما الوفق بينهما فكل منها يتوقف الحكم على وجوده، فعدم الركوع أو الطهارة يستلزم عدم صحة الصلاة.

- **الشرط عند الشاطبي:**

هو: "ما كان مكملا لمشروطه، فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه."[4]

قال الشيخ دراز معلَقا و شارحا لتعريف الشاطبي: " كما أنَ المانع نوعان: مانع للسبب ومانع للحكم، فكذا الشرط: شرط للسبب و شرط للحكم، و إن الشرط مطلقا في الحقيقة يرجع إلى أنه مانع لكن من جهة عدمه، والمسمى مانعا منعه بجهة وجوده."[5]

فقوله:" ما كان مكمّلا للمشروط فيما اقتضاه ذلك المشروط " أي: " فيما ترتب على المشروط من الحكمة ، أي: و إذا كان مكمّلا له في حكمته، فعدم الشرط مخلَ بحكمته، و لا يخفي أن هذا هو شرط السبب. "[6] .

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،ج2ص:430؛ ابن منظور، لسان العرب،ج2ص:1213 ؛ والرازي ، مختار الصحاح، ص:128 ؛ والفيومي، المصباح المنير،ج1ص:237.

(2) أبو النور، أصول الفقه،ج1ص:118.

(3) عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه،ص:120 ؛ والبرديسي، أصول الفقه،ص:107.

(4) الشاطبي، الموافقات،ج1ص:247.

(5) الموافقات بتعليق دراز ،ج1ص:247.

(6) المرجع نفسه.

وقد مثل الشاطبي لشرط السبب بالحول أو إمكان النّماء الذي هو مكمَل لمقتضى الملك أو لحكمة الغني و ذلك " لأنَ ملك النصاب سبب لوجود الزكاة، وحكمته التي اقتضاها وصف الغني، و شرط هذا السبب المكمّل له في هذه الحكمة الحول، و بعبارة أخرى إمكان النماء ... فعدم الشرط و هو التمكن من الانتفاع ينافي حكمة السبب و هي الغني، و عليه فمتى اختلت حكمة السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضا."[1]

و قوله:" أو فيما اقتضاه الحكم فيه" أي: "يكون الشرط مكملا للمشروط لا في حكمته هو، بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هذا المشروط، وإذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة تخل بحكمة الحكم، و لا يخفي أن هذا هو شرط الحكم."[2]

2- أقسام الشرط:

قسم الأصوليون الشرط إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة منها:

1 - باعتبار مصدره:

ينقسم الشرط بهذا الاعتبار إلى قسمين:

القسم الأول: **الشرط الشرعي**: وهو ما كان مصدر اشتراطه هو الشارع الحكيم، وقد سبق بيانه فيما سبق، وهو يشمل الشروط المتعلقة بصحة العبادات أو العقود، كالطهارة و ستر العورة و استقبال القبلة مع الصلاة ، والولي والشاهدين في عقد الزواج و غير ذلك.

القسم الثاني: **الشرط الجعلي**: هي ما كان مصدر اشتراطه إرادة المتعاقد بأن يجعل بعض عقوده أو التزاماته مرتبطة به، أو معلقة عليه ، بحيث إذا لم يتحقق الشرط الذي اشترطه العاقد لا تتحقق تلك العقود و الالتزامات كالشروط التي يشترطها الناس على بعض.[3]

و مثاله: الشروط التي يشترطها الزوج لوقوع الطلاق من زوجته، أو التي يشترطها الواقف أو الواهب أو الموصي، أو التي يشترطها أحد المتعاقدين تحقيقا لمنفعته كمن يبيع منزلا على أن يسكنه سنة أو شهرا، وغير ذلك من الشروط.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:248.

(2) المرجع السابق، ج1ص:247.248.

(3) وهبة الزحيلي، أصول الفقه، ج1ص:101 ؛ و مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط1، (1418 هـ.1998م)، ج1 ص:571.

2 – باعتبار ارتباطه بالسبب و المسبب:

-**الشرط المكمل للسبب:**" هو الشرط الذي تثبت حكمته مقوية لمعنى السببية." [1] أو هو الذي "يكمَل السبب و يجعل أثره يترتب عليه."[2]

و مثاله: شرط حولان الحول في وجوب الزكاة في النصاب، وذلك لأنَ السبب في وجوب الزكاة هو النصاب، إذ أن النصاب دليل على الغني، ولا يتحقق الغنى بالنصاب على الوجه الأكمل إلا إذا مضى حول كامل على النصاب، وعقد الزواج سبب لملك المتعة و لكن بشرط أن يحضره شاهدان.[3]

-**الشرط المكمَل للمسبَب:** " هو الشرط الذي يقوي حقيقة المسبَّب، أي يقوي ركنه و يجعل أثره مترتبا عليه."[4] مثل: ستر العورة في الصلاة فإنه شرط في الصلاة، لأنه مكمّل في حقيقتها، و هو الشعور بهيبة الديّان، و يجعل أثارها تترتب عليها من براءة الذمَة و حصول الثواب، ومثل ذلك الوضوء و استقبال القبلة.

3 ـ باعتبار ارتباطه بالحكم الشرعي:

ينقسم الشرط بهذا الاعتبار إلى قسمين:

- **القسم الأول: شرط في تحقيق حكم تكليفي:** و هو ما كان موضوعه حكما تكليفي، كالطهارة مع الصلاة فإنها شرط لتحقيق أمر تكليفي طلبه الشارع، وكذلك حولان الحول، فإنه شرط في حكم تكليفي و هو وجوب الزكاة.[5]
- **القسم الثاني: شرط في تحقيق حكم وضعي:** و ذلك كالقدرة على التسليم في البيع فهي شرط لاعتبار العقد سببا للملكية، و كذلك تحقق حياة الوارث بعد موت المورث شرط لاعتبار الإرث سببا للميراث، و كالطهارة بالنسبة لصحة الصلاة، فالطهارة شرط في حكم وضعي هو صحة الصلاة.

---

(1) عبد المجيد مطلوب، أصول الفقه،ص:396 ؛ وأبو زهرة ، أصول الفقه،ص:54.

(2) عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه،ص:105.

(3) عبد المجيد مطلوب، أصول الفقه،ص:396.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع سابق،ص:397.

ثانيا: المانع و أقسامه.

1- مفهوم المانع في اللغة والاصطلاح.

مفهوم المانع في اللغة.

المنع في اللغة أن تحول بين الرجل و بين الشيء الذي يريده وهو خلاف الإعطاء.(1)

مفهوم المانع في الإصلاح.

عرفه القرافي بقوله: "ما يلزم من وجوده العدم، و لا يلزم من عدمه وجود و لا عدم لذاته." (2)

شرح قيود التعريف:(3)

قوله:" ما يلزم من وجوده العدم": احتراز من السبب، لأنه يلزم من وجوده الوجود.

وقوله: "و لا يلزم من عدمه وجود و لا عدم لذاته ": احتراز من الشرط، لأنه يلزم من عدمه العدم.

و قوله: " لذاته ": احتراز من مقارنة عدمه لوجود السبب، فإنه يلزم الوجود لا لعدم المانع، بل لوجود السبب.

وعرفه الشوكاني بأنه:" وصف ظاهر منضبط، يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم، أو عدم السبب."(4)

وعرف الشاطبي المانع بقوله:" هو السبب المقتضي لعلة تنافي علَة ما منع."(5)

و علق الشيخ دراز على هذا التعريف بقوله:" جرى على أنَ المانع مطلقا – أي بنوعيه مانع الحكم و مانع السبب – يقتضي علّة تنافي علّة السبب، حتى فيما يسميه الأصوليون مانع الحكم، كما تراه في تعريفه و سائر بيانه، وهو اصطلاح له كما صدَر به المسألة و لا مشاحة في الاصطلاح، لكن إذا كان مبنيا على أمر معقول."(6)

2 ـ أقسام المانع :

يقسم الأصوليون المانع إلى أقسام متنوعة باعتبارات متعددة أهمها:

---

(1) ابن منظور، لسان العرب،ج5ص:534 ؛ والقاموس المحيط ،ج1ص:764.

(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:71 ؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة،ج1ص:436.

(3) المرجعان نفسهما.

(4) الشوكاني، إرشاد الفحول،ص:19.

(5) الشاطبي، الموافقات ،ج1ص:250.

(6) الموافقات بتعليق دراز،ج1ص:251.

1 ـ تقسيم المانع باعتبار تأثيره في الحكم و السبب:

- **مانع الحكم**: " و هو كل وصف وجودي ظاهر منضبط يستلزم لحكمة مقتضاها بقاء نقيض حكم السبب، مع بقاء حكمة السبب كالأبوة في باب القاص مع القتل العمد العدوان." [1]
- **مانع السبب**: "و هو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب يقينا، كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب."[2]

2– أقسام المانع عند الشاطبي:

يرى الشاطبي أن الموانع أربعة أقسام:

الأول: مانع من أصل الطلب جملة: نحو زوال العقل بنوم أو جنون و نحوها، فهو مانع من تعلق الخطاب بالمكلف جملة، لأن من شرط تعلق الخطاب إمكان فهمه، ولأن الطلب إلزام يقتضي التزاما، وفقدان العقل مانع يحول دون إلزام صاحبه، تماما كما هو جار في البهائم و الجمادات، لا إلزام عليها و لا التزام منها لقيام المانع بها و هو العقل و الفهم.[3]

الثاني: ما كان رافعا لأصل الطلب مع إمكان حصوله معه، كالحيض و النفاس منعا من الصلاة، و دخول المسجد و مسَ المصحف.[4]

الثالث: مانع من انحتام الطلب نحو الأنوثة و الرَق بالنسبة إلى الجمعة و العيدين و الجهاد، فهذه العبادات بالنسبة إلى هؤلاء تحسينية مطلوبة منهم طلب التبع لا لانحتام، فهم غير مقصودين بالخطاب الإلزامي فيها لقيام المانع؛ فهم مخيرون، فهذه الموانع منعت انحتام الطلب بالنسبة لأولئك المكلفين، ولم تمنع أصل الخطاب و الطلب.[5]

الرابع: موانع في انحتام الطلب مع تخيير من نوع رفع الحرج، بمعنى لا حرج على من ترك العزيمة و أخذ بالرخصة، كالقصر للمسافر و الفطر و ترك الجمعة.[6]

يبدو أن المانع الذي شاع عند الأصوليين في إطلاق الشاطبي هو الثاني و الثالث، أما الأول فمانع عقلي من قبيل الترف النظري و أما الرابع فداخل في الرخص باعتبار ارتباطه بالحكم الشرعي.

---

(1) الأمدي، الإحكام، ج1ص:93.

(2) المرجع نفسه.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:267.

(4) المرجع السابق، ج1ص:268.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع السابق، ج1ص:269.

3- أقسام المانع باعتبار الحكم الشرعي:

- **الموانع التي هي من خطاب التكليف:** مأمورا بها، أو منهيا عنها، أو مخيرا فيها وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة، كالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة، وإن وجد النصاب فهو متوقف على فقد المانع.[1]

- **الموانع التي هي من خطاب الوضع:** من حيث هي كذلك فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع، و لا في عدم تحصيله، فمن كان عليه دين لم يكلّفه الشارع أن يرفع دينه حتى تجب عليه الزكاة، و من ملك النصاب لم يكلّفه الشارع أن يستدين لتسقط عنه الزكاة.[2]

الفرع الرابع: الصحة و البطلان و أقسامهما.

أولا: الصحة وإطلاقاتها.

1 -الصحة في اللغة و الاصطلاح.

الصحة في اللغة:

تطلق الصحة في اللغة و يراد بها: البراءة من المرض و العيب و الاستواء.[3]

2 -إطلاقات الصحة في الاصطلاح:

تطلق الصحة على العبادات تارة، وعلى عقود المعاملات تارة أخرى.

أ-الصحة في العبادات:

يرى الأصوليون أن كل فعل له وجهان: وجه يوافق الشرع، و وجه يخالفه. فالموافق للشرع هو الذي استجمع الأركان و الشروط المطلوبة شرعا، والمخالف هو ما وقع غير مستجمع لها.

وعليه: فالصحة في العبادات:

يراد بها المتكلمين:" موافقة أمر الشارع وجب القضاء أم لم يجب."[4]

ويراد بها عند الفقهاء: " سقوط القضاء بالفعل."[5]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:269.

(2) المرجع نفسه.

(3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3ص:281 ؛ وابن منظور، لسان العرب، ج3ص:410.

(4) الغزالي، المستصفى، ج1ص:216 ؛ والفتوحي، شرح الكوكب المنير، ج1ص:133.

(5) الآمدي، الإحكام، ج1ص:94 ؛ والأنصاري، فواتح الرحموت، ج1ص:102.

والحقيقة أن الخلاف لفظي، بين المتكلمين و الفقهاء، لأنهم اتفقوا على أن من صلى محدثا بظن الطهارة فهو مثاب موافق لأمر الله تعالى، يسقط عنه القضاء إذا لم يذكر الحدث، و يجب عليه إن ذكره.[1]

ب- الصحة في المعاملات:

ـ **عند المتكلمين** هي:" ترتب آثارها عليها ."[2]

و أثر كل عقد على حسبه كالملك في البيع، و المنفعة في الإيجار، و الحل في النكاح.[3]

ـ **عند الفقهاء** هي: ترتب المقصود من الفعل عليه ، كالحل و الملك.[4]

أو هي:" ما كان مشروعا بأصله و وصفه."[5]

ثانيا: البطلان و إطلاقاته:

1 – البطلان في اللغة و الاصطلاح.

البطلان في اللغة: يطلق البطلان في اللغة على ذهاب الشيء و قلة مكثه و لبثه، يقال : بطل الشيء يبطل بطلا و بطولا.[6] والباطل نقيض الحق و هو ما لا ثبات له عند الفحص.[7]

2 – إطلاقات البطلان في الاصطلاح:

يطلق البطلان على العبادات تارة ، و على عقود المعاملات تارة أخرى .

أ- البطلان في العبادات:

البطلان يقابل الصحة و يأتي تفسيره على خلافها، فيكون:

- **عند المتكلمين:** " البطلان مخالفة الأمر."[8]

-. **وعند الفقهاء:** " ما أمكن أن يتعقبه القضاء."[9]

---

(1) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ت:محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(2000م)،ج1ص:114.

(2) الرازي، المحصول،ج1ص:112.

(3) القرافي، نفائس الأصول،ج1ص:115.

(4) أمير باد شاه، تيسير التحرير،ج2ص:234.

(5) المرجع السابق ،ج2ص:236.

(6) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،ج1ص:253 ؛ وابن منظور، لسان العرب،ج1ص:227.

(7) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن،ص:61.

(8) القرافي، نفائس الأصول،ج1ص:116.

(9) المرجع نفسه.

ويتّفق كل من المتكلمين و الفقهاء بأن الباطل و الفاسد بمعنى واحد في العبادات، وفي عقد النكاح.[1]

ب- البطلان في المعاملات:

-**عند المتكلمين** هو: عدم حصول فوائدها شرعا من الملك و الحل، سواء كانت تلك المخالفة راجعة إلى نقص في شرط أو ركن.[2]

-**عند الفقهاء:** جعلوا الفاسد قسم متوسط بين الصحيح و الباطل في المعاملات.

فالباطل: " ما لم يكن مشروعا بأصله و وصفه."[3]

- و الفاسد: فهو في اللغة: الشيء الخارج عن الاعتدال قليلا كان الخروج عنه أو كثيرا.[4]

- و في اصطلاح الفقهاء هو: ما كان مشروعا بأصله دون وصفه.[5]

أما الصحة عند الشاطبي، فقد أطلقها على معنى العبادة و العادة باعتبارين:

أحدهما: "ترتب آثار العمل عليه في الدنيا."[6]

و **الثاني:** " ترتب آثار العمل عليه في الآخرة."[7]

والبطلان أطلقه كذلك على معنى العبادة و العادة باعتبارين:

أحدهما: " عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا."[8]

و الثاني: " عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة."[9]

---

(1) أمير باد شاه، بتيسير التحرير، ج2ص:236 ؛ و ابن نجيم، الأشباه و النظائر، دار الكتب العلمية،بيروت،ط1،(1413هـ.1993م)، ص:337.

(2) الغزالي، المستصفى، ج1ص:216 ؛ و الرازي، المحصول، ج1ص:112 ؛ و الآمدي، الإحكام، ج1ص:94.

(3) أمير باد شاه ، تيسير التحرير، ج2ص:237 ؛ والأنصاري، فواتح الرحموت، ج1ص:103.

(4) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن،ص:381.

(5) أمير باد شاه، تيسير التحرير، ج1ص:273 ؛ و الأنصاري، فواتح الرحموت، ج1ص:103.

(6) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:273.

(7) المرجع نفسه.

(8) المرجع السابق، ج1ص:274.

(9) المرجع السابق، ج1ص:276.

الفرع الخامس: العزيمة و الرخصة

أولا: مفهوم العزيمة.

1 – مفهوم العزيمة في اللغة والاصطلاح:

–العزيمة في اللغة:

و يطلق لفظ عزم في اللغة، و يدل على الصريمة و القطع.[1]

و كذلك العزيمة في اللغة: القصد المؤكد. و منه قوله تعالى:﴿ **وَلَمۡ نَجِدۡ لَهُۥ عَزۡمٗا** ﴾[2] ، أي: قصدا متأكدا في العصيان.[3]

–العزيمة في الاصطلاح:

عرف الأصوليون العزيمة بعدة تعاريف بعبارات متنوعة أذكر منها :

" ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى."[4]

" حكم ثابت بدليل شرعي خال عن معارض راجح"[5]

و عرفها الشاطبي بأنها:" ما شرع من أحكام الكلية ابتداء."[6]

فقوله:" كليَة " يعني بها: أنَها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا بأحوال دون أحوال، كشعائر الإسلام الكلية، من صلاة، وزكاة، وصيام، وحج وجهاد فإنها مشروعة على الإطلاق و العموم، في كل الأشخاص و الأحوال.[7]

و قوله:" ابتداء " يعني به: كون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك فإن سبقها، وكان منسوخا بهذا الأخير، كان الآخر كالحكم الابتدائي، تمهيدا للمصالح الكلية العامة.[8]

كما دخل في العزيمة ما كان واردا على سبب، كقوله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا** ﴾[9] ،و قوله تعالى أيضا: ﴿ **وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ** ﴾[10] ، وقوله كذلك:

---

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4ص:308 ؛ وابن منظور، لسان العرب، ج4ص:769.

[2] سورة طه، الأية:115.

[3] الآمدي، الإحكام، ج1ص:94.

[4] الغزالي، المستصفى، ج1ص:226 ؛ و الآمدي، الإحكام، ج1ص:94.

[5] الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ج1ص:136 ؛ والزركشي، البحر المحيط، ج1ص:260 ؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة، ج1ص:457.

[6] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:271 .

[7] المرجع نفسه.

[8] المرجع نفسه.

[9] سورة البقرة، الأية:104.

[10] سورة الأنعام،الأية:108.

﴿ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوۡمَيۡنِ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ ﴾ [1] ، فإن هذه الأحكام الواردة على سبب، تعد تمهيدا لأحكام وردت شيئا بعد شيء حسب الحاجة فإنه بعد من العزيمة، قال الشاطبي: " ولا تخرج عن هذا – العزيمة – ما كان من الكليات واردا على سبب ... و ما كان مثل ذلك فإنّه تمهيد لأحكام وردت شيئا بعد شيء ، بحسب الحاجة إلى ذلك ، فكل هذا يشمله اسم العزيمة ، فإنه شرع ابتدائي حكما.

كما أن المستثنيات من العمومات، وكل المخصصات تعد كليّات و عزائم باعتبار الوضع، تمهيدا للمصالح العامة.

2 ـ هل تشمل العزيمة جميع الأحكام التكليفية ؟

اختلف الأ�وليون في ذلك على أقوال خمسة وهي:

القول الأول: العزيمة شاملة لأحكام التكليف كلّها؛ الواجب و المندوب، و المحرم و المكروه، والمباح و به قال البيضاوي [2] ،و ابن السبكي [3] ، و الفتوحي [4] ،و الشاطبي.[5]

القول الثاني: العزيمة تقتصر على الأربعة باعتبار جواز فعلها ما عدا الحرام و به قال الرازي.[6]

القول الثالث: العزيمة تختص الفرض، و الواجب ،و السنة ، و النفل و هو قول جمهور الحنفية.[7]

القول الرابع: العزيمة تختص بالواجب، و المندوب، و به قال القرافي.[8]

القول الخامس: العزيمة تختص بالواجب فقط، و قال به كل من الغزالي [9] ، و الآمدي [10] ،و ابن حاجب.[11]

---

(1) سورة البقرة ،الأية:203.

(2) الإسنوي ،نهاية السول،ج1ص:78.

(3) علي السبكي وابنه تاج الدين، الإبهاج بشرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت،(د.ط)،(د.ت)،ج1ص:78.

(4) ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير،ج1ص:136.

(5) الشاطبي، الموافقات،ج1ص:271.

(6) الرازي، المحصول،ج1ص:120 ؛ والإسنوي، نهاية السول،ج1ص:78.

(7) أبو بكر السرخسي، أ�ول السرخسي،ج1ص:110 ؛ وأمير باد شاه، تيسير التحرير،ج2ص:229 ؛ والأنصاري، فواتح الرحموت،ج1ص:101.

(8) القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:75 ؛ والإسنوي، نهاية السول،ج1ص:78.

(9) الغزالي، المستصفي،ج1ص:226.

(10) الأمدي، الإحكام،ج1ص:94.

(11) الإسنوي، نهاية السول،ج1ص:78.

ثانيا: مفهوم الرخصة و أقسامها.

1 ـ مفهوم الرخصة في اللغة والاصطلاح.

الرخصة في اللغة :

يطلق لفظ رخص في اللغة و يراد به معان أهمها: اللين و خلاف الشدة،[1] و منها: اليسر و السهولة، والرخص: الشيء النّاعم الليّن، و الرخص: ضد الغلاء في السَعر، و رخص له في الأمر: أذن له بعد النهي عنه.[2]

الرخصة في الاصطلاح :

عرَفها الرازي بأنها: ما جاز فعله مع قيام المقتضى للمنع.[3]

واعترض عليه القرافي بأن الرخ□ة كما تكون بجواز الفعل تكون كذلك بجواز الترك، و كذلك يلزم من تعريف الرازي أن كل ما فيه مشقة تكون فيه الرخ□ة، كالحدود و التعازير و الجهاد و العبادات، و هو خلاف الإجماع.[4]

وعرفها الآمدي بقوله:" الرخ□ة ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم."[5]

و ذلك حتى يعمّ النفي و الإثبات، لأن الرخ□ة قد تكون بالفعل و قد تكون بترك الفعل، كإسقاط وجوب رمضان، والركعتين في السفر.[6]

و عرفها الفتوحي بأنَها: "ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح."[7]

و قال البيضاوي: الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر.[8]

وعرَف الشاطبي الرخ□ة بأنها:" ما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقت□ار على مواضع الحاجة فيه."[9]

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2ص:500.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج2ص:1146.

(3) الرازي، المح□ول، ج1ص:120.

(4) القرافي، نفائس الأصول في شرح المح□ول، ج1ص:127.

(5) الآمدي، الإحكام، ج1ص:94.

(6) المرجع نفسه.

(7) ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ج1ص:137 ؛ وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج2ص:433 ؛ والطوفي، شرح مخت□ر الروضة، ج1ص:457 ؛ وابن قدامة المقدسي، روضة الناظر، ج1ص:259.

(8) البيضاوي، المنهاج ،ص:58 ؛ والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج1ص:81.

(9) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:282.

فكون " العذر شاقا " يعني به الشاطبي: ما كان داخلا تحت أصل ضروري، كحفظ النفس مثلا، أما ما كان داخلا تحت أصل حاجي كالقراض، أو تحت أصل تحسيني تكميلي، كصلاة المأموم القادر جالسا مؤتما بالإمام المرَخّص له بالجلوس، فلا يسمى رخصة.(1)

و كون العذر الشاق " مستثنى من أصل كلي " يعنى به: أن الرخص التي لم تشرع ابتداء، لذا لم تكن كليات في الحكم.(2).

و كونه " مقتصرا به على موضع الحاجة " يعنى به: أن الرخص مشروعة بالجزء يقتصر فيها على موضع الحاجة.(3)

فالرخصة عند الشاطبي بهذا الإطلاق لها تعلق بحفظ المصالح الضرورية، سببها العذر الشاق، بدور العمل بها عند وجوده، و ينعدم مع انعدامه، مع الاقتصار على موضع الحاجة فقط، وهو ما يعبّر عنه في القواعد الفقهية بقولهم: ما جاز لعذر بطل بزواله.(4)

كما ذكر الشاطبي إطلاقات للرخصة هي كما يلي:

- " ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقا، من غير اعتبار لكونه لعذر شاق."(5)

و يدخل في الرخصة بهذا المعنى ما كان من الحاجيات، كالقراض و المساقاة وغيرها، و ما كان مستمدا من أصل التكميلات، كصلاة المأمومين جلوسا اقتداء بإمامهم المعذور .

-" ما وضع عن الأمة من التكاليف الغليظة، و الأعمال الشاقة."(6)

و هو ما دل عليه قوله تعالى:﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ ﴾(7)، و قوله تعالى:﴿ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ ﴾. (8)

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:283.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) ابن نجيم الحنفي، الأشباه و النظائر،ص:86 ؛ و السيوطي، الأشباه و النظائر، مؤسسة الكتاب الثقافية،بيروت،ط2،(1416هـ.1996م) ،ص:114.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:284.

(6) المرجع السابق ،ج1ص:285.

(7) سورة البقرة ،الأية:286.

(8) سورة الأعراف ،الأية:157.

- " ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقا ، مما هو راجع إلى نيل حظوظهم و قضاء أوطارهم." [1]

و العزيمة في هذا المعنى قضاء الوقت في عبادة الله سبحانه و هي التي نبَه عليه تعالى في قوله:﴿ **وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾ [2]، و قوله تعالى: ﴿ **وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ** ﴾ [3]

و بناء على الاطلاقات السابقة للرخصة يظهر أن:[4]

الإطلاق الأول عام للمكلفين كلّهم.

الإطلاق الثاني و الثالث شرعيان فقط.

الإطلاق الرابع خاص ببعض المكلَفين دون مجموعهم ، و هم أرباب الأحوال .

و التفريع في مسائل الرخص عند الشاطبي وقع على الإطلاق الأول، لأنه هو الذي جاء في مقابل العزيمة.

2 – أقسام الرخصة:

قسم الأصوليون الرخصة باعتبارات مختلفة أهمها :

1- باعتبار حكمها:

تنقسم الرخصة بهذا الاعتبار إلى أربعة أنواع:[5]

– **رخصة واجبة:** كإساغة اللقمة بالخمر لمن غص باللقمة، وتناول الميتة للمضطر، حفاظا على النفوس، التي هي حق الله و أمانة عند المكلفين، فحفظها واجب استيفاء لحق الله منها بالتكليف.

و لا ينازع في مجامعة الرخصة الوجوب، إذ لا يمتنع " أن يطلق عليه رخصة من وجه و عزيمة من وجه، فمن حيث قام الدليل المانع نسميه رخصة، و من حيث الوجوب نسميه عزيمة."[6]

---

[1] الشاطبي، الموافقات،ج1ص:285.

[2] سورة الذاريات، الآية:56.

[3] سورة طه، الآية:132.

[4] الشاطبي، الموافقات،ج1ص:287.

[5] الزركشي، البحر المحيط،ج1ص:263 ؛ و حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع،ج1ص:162 ؛ والعراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع ،ج1ص:48.47.

[6] الزركشي، المرجع نفسه.

- **رخصة مندوبة** : كالقصر في السفر إذا توافرت شروطه .
- **رخصة مباحة** : كالفطر في السفر ، و عقود المعاملات كالسلم و الإيجار.
- **رخصة خلاف الأولى:** كالإفطار عند عدم التضرر بالصوم.

و يرى الشاطبي أنّ الرُّخصة من حيث هي رخصة حكمها الإباحة مطلقا، بمعنى رفع الحرج.[1]

2 – باعتبار الحقيقة والمجاز:

-**الرخصة الحقيقية**: و هذا القسم نوعان:

النوع الأول: " هو ما استبيح مع قيام المحرم و الحرمة"[2] ، كإجراء كلمة الكفر بإكراه ملجئ بالقتل، أو قطع بعض الأعضاء، فحرمة الكفر أبدية، إلا أنه رخص للمكلف قول كلمة الكفر حفاظا لحقه صورة و معنى ، و حق الله تعالى إن فات صورة ، فلا يفوت معنى لأن قلبه مطمئن بالإيمان .

النوع الثاني:" هو ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كإفطار المسافر."[3]

فشهود رمضان محرم للإفطار، إلا أن تلك الحرمة غير قائمة للمسافر لقوله تعالى:﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ .[4]

- **الرخصة المجازية**: و هذا القسم كذلك نوعان:

النوع الأول: ما وضع عن أمة محمد صلى الله عليه و سلم من الإصر و الأغلال، التي كانت في الشرائع السابقة، كاشتراط قتل النفس لصحة التوبة، أو قرض موضع النجاسة، و أداء الربع في الزكاة.[5]

النوع الثاني: ما سقط عنّا مع كونه مشروعا في الجملة، كالترخيص في السَّلم مع النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، وسقوط على حرمة الميتة على المفطر.[6]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:296.

(2) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ،ج2ص:265 ؛ والسرخسي ،أصول السرخسي ،ج1ص:118 ؛ الأنصاري، فواتح الرحموت، ج1ص:99.

(3) التفتازاني، المرجع السابق، ج2ص:266 ؛و السرخسي ، المرجع السابق، ج1ص:119 ؛ والأنصاري، المرجع نفسه.

(4) سورة البقرة، الأية:184.

(5) التفتازاني، شرح التلويح، ج2ص:269 ؛ والسرخسي، أصول السرخسي، ج1ص:120 ؛ والأنصاري، فواتح الرحموت، ج1ص:100.

(6) المراجع نفسها.

3 – تقسيم الرخصة باعتبار الفعل و الترك:

تنقسم الرخصة بهذا الاعتبار إلى قسمين:

– **رخصة الفعل**: و هي التي يدعو الشارع فيها بسبب الضرورة أو الحاجة، إلى فعل ما نهى عنه، كأكل الميتة عند الضرورة، و رؤية الأجنبية عند الحاجة.[1]

– **رخصة الترك**: و هي التي يدعو الشارع فيها بسبب الضرورة أو الحاجة إلى ترك ما أوجبه، كترك الصوم في رمضان للمريض.[2]

ثالثا: أهم الفروق بين الحكمين التكليفي والوضعي:

يفترق الحكم التكليفي عن الحكم الوضعي من عدّة وجوه أهمّها:

أولا: من حيث الحدّ والحقيقة فخطاب التكليف يتعلّق بالأحكام التكليفية الخمسة وهي: الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة، بينما خطاب الوضع يتعلّق بما جعله الشارع سببا أو شرطا أو مانعا أو غيرها من الأحكام الوضعية.[3]

ثانيا: خطاب التكليف لا يتعلق إلا بفعل المكلف من حيث الطلب والإذن، وخطاب الوضع يتعلق بفعل غير المكلّف، فيضمن صاحب الدابة أو الولي ما أتلفته الدابّة أو الصبي.[4]

ثالثا: خطاب التكليف لا يتعلق إلا بالكسب بخلاف خطاب الوضع، ولهذا من قتل خطأ وجبت الدية على العاقلة وإن لم تكن مكتسبا لهم، وهذا الوجوب ليس ثابتا بخطاب التكليف لأن التكليف بفعل الغير محال، بل فعل الغير سبب لثبت هذا الحق في ذممهم.[5]

رابعا: خطاب التكليف يشترط فيه علم المكلّف به، حتى يتوجه إليه قصده كالصلاة والزكاة والصيام والحج،" لأن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال، ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد العلم بالمقصود وفهم التكليف"[6] ، وأما خطاب الوضع فلا يشترط فيه أن يكون معلوما للمكلف فمن أتلف شيئا ضمنه علم به أو لم يعلم.

خامسا: خطاب التكليف يشترط فيه قدرة المكلّف على الفعل أو الترك، أما خطاب الوضع:

---

(1) عبد المجيد مطلوب، أصول الفقه الاسلامي،ص:379 ؛ والبرديسي، أصول الفقه،ص:94.

(2) المرجعان نفسهما.

(3) القرافي، الفروق،ج1ص:294 ؛ وابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير،ج1ص:123 ؛ وعلي فركوس، الفتح المأمول،ص:54.

(4) الزركشي، البحر المحيط،ج1ص: 99 ؛ وابن النجار الفتوحي، المرجع نفسه.

(5) المرجعان نفسهما.

(6) الغزالي، المستصفى،ج1ص:193؛ وعلي فركوس، الفتح المأمول،ص:56.

ـ فقد يكون داخلا تحت مقدور المكلّف، بحيث يستطيع فعله أو تركه، كالقتل العمد العدوان، أو الزنا، أو تناول المسكر، أو السرقة، وكذلك صيغ العقود والتصرفات الشرعية.

ـ وقد يكون غير مقدور للمكلّف، كالدلوك الذي هو سبب لوجوب صلاة الظهر، أو حولان الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة بعد بلوغ النصاب، او وجود الدين الذي هو مانع من وجوبها.[1]

سادسا: خطاب التكليف إضافة إلى كونه مقدورا للمكلّف، فلا بدّ فيه مع ذلك من الأمر به أو النهي عنه أو التخيير فيه، أمّا خطاب الوضع فقد يكون مقدورا للمكلّف ولكنّه لا يتعلق به تكليف، كالنصاب الذي هو سبب لوجوب الزكاة، أو حولان الحول الذي هو شرط في وجوبها كذلك، أو الدين الذي هو مانع منها، فالمكلّف لا يؤمر بتحصيل السبب أو الشرط أو إيجاد المانع في ذلك.[2]

ويستثنى من عدم اشتراط العلم والقدرة في الحكم الوضعي أمران:

أحدهما: أسباب العقوبات: كالقصاص فإنه لا يجب على المخطئ في القتل لعدم العلم، وحدّ الزنا فإنه لا يجب على المكره لعدم القدرة على الامتنا، إذ العقوبات تستدعي وجود الجنايات التي تنتهك بها حرمة الشر زجرا وردعا، والانتهاك إنما يتحقق مع العلم والقدرة والاختيار[3]. قال القرافي:" والسرّ في استثناء هذه القاعدة من خطاب الوضع، أن رحمة صاحب الشر تأبى عقوبة من لم يقصد الفساد؛ ولا يسعى فيه بإرادته وقدرته، بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والإنابة، فمثل هذا لا يعاقبه صاحب الشر رحمة ولطفا."[4]

الثاني: الأسباب الناقلة للمِلك: كالهبة والبيع والوصية ونحوها، فإنه يشترط فيه العلم والقدرة، وعليه فمن تلفظ بلفظ ناقل للملك وهو لا يعلم معناه، أو علم معناه و أكره على التلفظ به، من غير اختيار فلا يلزمه مقتضاه.[5]

وحكمة استثناء هاتين القاعدتين هي:" عدم تعدّي الشر قانون العدل في الخلق والرفق بهم، وإعفائهم عن تكليف المشاق، أو التكليف بما لا يطاق وهو حليم."[6]

---

(1) الزركشي، البحر المحي، ج1ص:100؛ والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه،ص:58.

(2) المرجع نفسه.

(3) القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:68 ؛ والزركشي، البحر المحي، ج1ص: 100.

(4) القرافي، الفروق، ج1ص:296.

(5) القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:69 ؛ والزركشي، البحر المحي، ج1ص:100.

(6) ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ج1ص:124.

المبحث الثاني: الأسس المقاصدية للحكم الشرعي والبعد الإجمالي.

سأتناول دراسته في مطلبين:

المطلب الأول: الأسس المقاصدية للحكم الشرعي عند الشاطبي: وفيه سيتمّ بيان الأسس التي انطلق منها الشاطبي عند دراسته للأحكام الشرعية من زاوية مقاصدية، مبتدأ بعرض موقف الشاطبي من تعليل الأحكام الشرعية، ثمّ صلة الأخيرة بمقاصد الشارع والمكلّف، والعلاقة المقاصدية بينهما، ومثنيا بذكر مزاوجة الشاطبي بين الحقيقة الأصولية للأحكام الشرعية و بين مآلات الأفعال، بربط القواعد المتفرعة عنه بالحكمين التكليفي و الوضعي.

المطلب الثاني: البعد المقاصدي الإجمالي للحكم الشرعي: وفيه سأذكر أهم الأبعاد المقاصدية الإجمالية التي تشكّل الأطر العامّة التي تحدّ بها الأحكام الشرعية وهي: التعبّد وإخراج المكلّف من داعية الهوى، وحفظ مقاصد الشارع في الخلق، ومقصد الابتلاء و الاختبار، وكذا جبر ما فات من المصالح وضبط وجوهها.

المطلب الأول: الأسس المقاصدية للحكم الشرعي عند الشاطبي.

الفرع الأول: تعليل الأحكام الشرعية .

أولا: تعليل الأحكام الشرعية عند علماء الأصول.

تعد مسألة تعليل الأحكام الشرعية قطب الرحي عند كل من علماء الأصول والمقاصد، فعند الأصوليين تعتبر معرفة علّة حكم الأصل أحد أركان عملية القياس الأصولي، وعند المقاصديين تعتبر مسلكا من مسالك الكشف عن مقاصد الشارع الحكيم من تشريع الحكم والتكليف به.[1]

وقبل بيان موقف الشاطبي، من تعليل الأحكام الشرعية، أعرج بإيجاز على بيان مذاهب العلماء من التعليل فأقول:

اختلف العلماء في تعليل الأحكام الشرعية، ويمكن حصر أقوالهم واتجاهاتهم جملة في مذهبين :

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:659 ؛ وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية،ص:190.

المذهب الأول : ذهب بعض المعتزلة منهم النظام[1]، والظاهرية[2]، والباطنية[3]، إلى أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة.

المذهب الثاني: ذهب جمهور العلماء من أهل الحديث والتفسير والمعتزلة و الماتريدية والأشاعرة[4]، إلى تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه بمصالح العباد، تفضلا لا وجوبا، كما تفردت به المعتزلة.

---

(1) الغزالي،المستصفي، ج2ص:206 ؛ وابن الحاجب، منتهى الأصول والأمل إلى علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(1405هـ.1985م)،ص:186 ؛ وأبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة،(د.ط)،(د.ت)،ص:206.

(2) الباجي، أحكام الفصول في الفصول، ت: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان،ط1،(1407هـ.1989م)، ج2ص: 537 ؛ والغزالي، المستصفي، ج2ص:306 ؛ وابن تيمية، دار تعارض النقل والعقل، ضبط : عبد اللطيف عبد الرحمان، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان،ط1،(1417هـ.1997م)، ج4ص:44؛ والشوكاني، إرشاد الفحول، ص:451؛ وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية،ص:242.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:658.

(4) ينسب الأشاعرة إلى نفاة تعليل أفعال الله تعالى كما ذكره غير واحد من العلماء، كابن تيمية وابن القيّم، إلا أن النّاظر في أقوال المدرسة الأشعرية، بخصوص تعليل الأفعال يجد أنّ متقدِّميهم نفوا تعليل أفعال الله تعالى بالغرض، لإيحائه بمعنى النق والاستكمال بالغير، ولاستلزامه التسلسل، وكل منهما ممتنع على الله تعالى، ولم يصحب نفي الأوائل هذا بتفسير، إلا أنّه قد بيّن متأخروهم مراد المتقدّمين من هذا النّفي، إذ انصبّ الأخير على نفي الوجوب الذي ادّعته المعتزلة، وكذا على نفي الغرض المترتب على العلّة العقلية، ومن هؤلاء العلماء الجويني والغزالي والآمدي.

ينظر: ابن تيمية منهاج السنة النبوية، ت: محمد سالم رشاد، دار الفضيلة، الرياض، السعودية، ط،(1424هـ)، ج1ص:90 ؛ وابن القيم مفتاح دار السعادة، ت: محمود حسن ربيع، دار مصر، القاهرة،ط2،(1358هـ.1939م)،ص:373 ؛ والإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (د.ط)،(د.ت)،ص:331 ؛وابن الوزير، إيثار الحق على الخلق، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط،(1403هـ.1983م)،ص:183 ؛ ومصطفى شلبي، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت،(د.ط)،(1401هـ.1981م)،ص:97 ؛ ومليكة مخلوفي، تعليل الأحكام والأفعال، مواقف وردود، مجلة الأحمدية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي،العدد:20 جمادى الأولى،(1426هـ.2005م) ص:90.

قال الزركشي مبيّنا للتعليل الذي نفته الأشاعرة "الحق أن رعاية الحكمة لأفعال الله تعالى وأحكامه جائز وواقع، لم ينكره أحد، وإنما أنكرت الأشعرية العلّة والفرض، والتحسين العقلي، ورعاية الأصلح والفرق بين هذه ورعاية الحكمة واضح، ولخفاء الغرض وقع الخبط." الزركشي، البحر المحيط،ج4ص: 112.

وحقق ابن عاشور المسألة قائلا : "والمسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافا يشبه أن يكون لفظيا، فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله ناشئة عن إرادة واختيار، وعلى وفق علمه، وأن جميعها مشتمل على حكم ومصالح، وإنما الخلاف في أنها توصف بكونها أغراضا وعللا غائية أم لا." ابن عاشور، التحرير و التنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس العاصمة،(د.ط)،(د.ت)، ج1ص:370.369.

أما عن تعليل الأحكام عند الأشاعرة فقد اتفقوا على أن أحكام الله معللة لمصالح العباد، كما صرح بذلك غير واحد منهم، كالغزالي والرازي و الآمدي، غير أنهم اختلفوا في تعريف العلة، فعرفت "بالباعث"، "والمؤثّر"، "والموجب"، و"المعرِّف" كما ذكرها الزركشي في البحر. وبعد طول نقاش بينهم في تحديد المراد بالعلة، آل الخلاف بينهم إلى وفاق، بعدما فهم كل فريق منهم مراد الآخر من اصطلاحه، وعاد الخلاف إلى اللفظ لا غير. الغزالي، المستصفى، ج1ص:538؛ والرازي، المحصول، ج5ص:172ـ175؛ والآمدي، ج3ص:183؛ والزركشي، البحر المحيط، ج4ص:102.101؛ومليكة مخلوفي، تعليل الأحكام،ص:86. =

ثانيا: تعليل الأحكام الشرعية عند الشاطبي.

و بالعودة إلى بيان موقف الشاطبي من تعليل الأحكام الشرعية، نجد أن الشاطبي اعتبر مسألة التعليل قضية مسلمة، قال الشاطبي في بيان معنى تلك المسلمة: "وهي:أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"[1]، ولما كانت مسألة تعليل الأحكام متفرعة عن تعليل الأفعال، أشار الشاطبي إلى أن الخلاف وقع فيها في علم الكلام، لذا لم يقم البرهان عليها لأن المقام غير مناسب، إذ أنه كان بصدد الحديث عن مقاصد الشريعة، التي تقوم أساسا على مبدأ تعليل الأحكام بمصالح العباد، لذلك قال: "وهذه دعوى لابدّ من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام"[2]، ثم أفرد الرازي بالذِّكر من بين نفاة التعليل بسبب اختلاف أقواله في مسألة التعليل، حيث قال: "وزعم الفخر الرازي أنّ أحكام الله ليست معللة بعلة ألبته، كما أنّ أفعاله كذلك ... ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أنّ العلل بمعنى العلامات المعرِّفة للأحكام خاصة."[3]

وأكد الشاطبي على مبدأ تعليل الأحكام الشرعية، بمصالح العباد، مستندا في ذلك إلى استقراء تلك الأحكام حيث قال: "والمعتمد إنمّا هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد، استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره."[4]

= وقال أمير باده شاه شارح التحرير : "والأقرب إلى التحقيق أن الخلاف لفظي مبني على معنى الغرض، فمن فسره بالمنفعة العائدة، إلى الفاعل قال لا تعلل، ولا ينبغي أن ينازع في هذا، ومن فسره بالعائدة إلى العباد، قال : تعلل، وكذا لا ينبغي أن ينازع فيه" أمير باده شاه، تيسير التحرير، ج3ص:305.304.

لذا فالأشاعرة لم ينفوا مبدأ التعليل، وإنما فروا من الألفاظ الموهمة بالنقص في جنب الله تعالى، وكان قصدهم تنزيه الله جل جلالا عما لا يليق به، ولما اتضح مراد الأشاعرة صرح غير واحد من العلماء المحققين أن القول بتعليل الأفعال والأحكام هو رأى أهل السنة، فهذا ابن تيمية يقول : "جمهور أهل السنة على إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله وأحكامه." ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج1ص:284.

وقال الزركشي : "وأعلم أن مذهب أهل السنة أن أحكامه تعالى غير معللة بمعنى بأنه لا يفعل شيئا لغرض، ..... وقال الفقهاء: الأحكام المعللة، ولم يخالفوا أهل السنة، بل عنوا بالتعليل الحكمة " الزركشي، البحر المحيط، ج4ص:112.

وعدّ ابن الوزير ابن كثير، وابن جرير الطبري، وابن الأثير، وابن العربي، والواحدي، أوصلهم إلى سبعة عشر للحكم يقولون بالتعليل، ثم قال : "فهؤلاء سبعة عشر من أكابر الأشعرية وأهل الكلام وأهل السنة والآثار من المتأخرين تيسر لي النقل عنهم، .... دع عنك قدماء السلف ... فلو ادعى مدع إجماع المتأخرين مع إجماع المتقدمين من المسلمين على ذلك لما بعد عن الصواب." ابن الوزير، إيثار الحق على الخلق،ص:188ـ190؛ ومليكة مخلوفي، تعليل الأحكام،ص:93.

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:334.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

ثم ذكر بعض الأدلة التي تفيد التعليل على الجملة وعلى التفصيل.

1- التعليل الجُملي للأحكام الشرعية :

ذكر الشاطبي جملة من الأدلة الشرعية التي تدل بمجموعها على تعليل الشريعة جملة، من ذلك : قوله تعالى في الأصل من بعثة الرسل :﴿ **رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ** ﴾ [1]، وقوله كذلك :﴿ **وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ** ﴾[2]، وقوله تعالى في أصل الخلقة :﴿ **وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾[3]، وقوله أيضا :﴿ **ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ *عَمَلًا.** ﴾[4]

فهذه النصوص التي تخبر عن أصل الخلقة وإرسال الرسل تدل على أنّ الأحكام الشرعية معلَّلة بالمصالح في الجملة.

2- التعليل التفصيلي للأحكام الشرعية:

بالإضافة إلى بيان الأدلة التي تدل على التعليل الجُملي لأحكام الشريعة، زاد الشاطبي المسألة تأكيدا بذكره لبعض الأدلّة التي تدل بآحادها على تعليل تفاصيل الأحكام الشرعية، من ذلك قوله تعالى في آية الوضوء ﴿ **مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ** ﴾ [5]، وعن الصلاة قال تعالى :﴿ **إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ** ﴾[6]، وفي الصيام يقول سبحانه :﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ﴾ [7]، وفي القصاص قال تعالى :﴿ **وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ.** ﴾ [8]

---

(1) سورة النّساء،الأية:165.

(2)سورة الأنبياء،الأية:107.

(3) سورة الذاريات،الأية:56.

(4) سورة الملك،الأية:02.

(5) سورة المائدة،الأية:06.

(6) سورة العنكبوت،الأية:45.

(7) سورة البقرة،الأية:183.

(8) سورة البقرة،الأية:179.

وخلص الشاطبي من تظافر الأدلة التي تفيد بتعليل الأحكام الشرعية على الجملة والتفصيل إلى القـ□ـع بأنّ الأمر مـ□ـّرد في جميع أدلّة الأحكام الشرعية التفصيلية، قال الشاطبي : "فنحن نقـ□ـع بأنّ الأمر مستمّر في جميع تفاصيل الشريعة."[1]

و لمّا فرغ الشاطبي من بيان مبدأ تعليل الأحكام الشرعية بمصالح العباد، فرّع عن هذا المبدأ أصلين أساسين باعتبار انقسام تلك الأحكام إلى عبادات ومعاملات.

الأول: الأصل في العبادات التعبُّد:

استدل الشاطبي على صحة هذا الأصل بما يلي:

1- الاستقراء: تتبع الشاطبي جملة من أحكام العبادات، كتعدِّي الطّهارة لمحلِّ موجبها، واختصاص الصّلوات بأفعال وأقوال وهيئات مخصوصة، وكذا اختصاص طهارة الحدث بالماء الطّهور فقط، مع تحقُّق النّظافة بغيره، وقيام التيمُّم مقام الطّهارة بالماء المطهِّر رغم خلوّه عن النّظافة الحسيَّة، وذكر بأنّ الأمر جار في سائر العبادات، وهذا ما يُفهم منه حكمة التعبُّد بالانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالقصد والخضوع والتعظيم، وهذا المقدار المفهوم لا يعطي علّة خاصة يفهم منها حكم خاص، لذا حصل القطع بأنّ المقصد الشرعيّ الأول هو التعبد لله تعالى.[2]

2- أنّه لو كان مقصود الشارع التوسعة في أحكام العبادات كالتوسعة في أحكام العادات، لنصب عليه دليلا واضحا كما نصبه في العادات، إلّا أنّه لم يفعل، وهذا يدل على اختلاف حكم العبادات عن حكم العادات، فيكون المقصود في العبادات الوقوف عند حدودها.[3]

3- لم يهتد العقلاء في أزمنة الفترات إلى وجوه التعبُّدات، كاهتدائهم لمعاني العادات في الجملة، لذا فشا في غالبيتهم الضّلال، والخروج عن الطريق المستقيم، بسبب التّغيير والتّبديل في بقايا الشرائع المتقدّمة، وهذا ما يدل بكل وضوح على أنّ العقل قاصر عن إدراك معاني العبادات ولا أوضاعها.[4]

وعليه فممّا سبق يرى الشاطبي أنه: "لم يكن بدٌّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرّد ما حدَّه الشارع، وهو معنى التعبُّد ولذلك كان الواقف مع مجرّد الاتباع فيه أولى وأجدى على طريقة السلف."[5]، وقال أيضا: "فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني أصلا يبني عليه، وركنا يلجأ إليه."[6]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:335.

(2) ا الشاطبي، الموافقات، ج2ص:581.582.

(3) المرجع السابق، ج2ص:582.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع السابق، ج2ص:584.

(6) المرجع نفسه.

الثاني: الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني:

استدل الشاطبي على صحة هذا الأصل بأدلّة هي:

1- الاستقراء: فتَتبُّع أحكام العادات يعطي نتيجة مفادها: أنّ أحكام العادات تدور مع مصالح العباد، فدلّ ذلك على أنّ الالتفات إلى المعاني في العادات هو الأصل.[1]

2- توسُّع الشارع في بيان العلل والحكم في أحكام العادات، بحيث يظهر جليّا وجه المناسبة فيها، حتى إذا عرضت على العقول تلقّتها بالقبول.[2]

3- اعتماد العقلاء في زمن الفترات على الالتفات إلى المعاني، حتى أدركوا كليّات المصالح في الجملة، إلا أنّ عقولهم قصرت عن تفاصيلها، فجاءت الشريعة بالتفاصيل لتُتممَّ مكارم الأخلاق.[3]

قال الشاطبي: "ففهمنا من ذلك اتّباع المعاني لا الوقوف مع المنصوص بخلاف باب العبادات"[4]، إلا أن اعتبار المعاني في العادات ليس على إطلاقه، بل في غالبه لذا قال الشاطبي : "فإذا تقرّر هذا، وأنّ الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وُجد فيها التعبُّد فلا بدّ من التسليم والوقوف مع النّصوص."[5]

ومثل لذلك بالصَّداق في عقد النِّكاح، وذبح الحيوان المأكول في محلٍّ مخصوص، والأنصبة المفروضة في المواريث، وكذلك المدّة المخصوصة لعدَّة الطلاق أو الوفاة، فهذه وغيرها أمور العقل قاصر عن إدراك عللها التفصيلية ليقيس عليها غيرَها، وإن علم منها بعض حكم التشريع الجُملية، كأن يفهم من أنّ شرط الولي والشاهدين والصداق في عقد النّكاح القصد منه تمييزه عن السفاح، وأنّ أنصبة المواريث مترتبة على درجة القربي من المورِّث، وأنّ العِدد يراد بها استبراء الرّحم تجنُّبا لاختلاط المياه.[6]

وعليه فإذا أُدركت تلك الحكم الجُملية بأمور أخرى، كالعلم ببراءة الرحم باستعمال أجهزة الكشف الطبّي المتطوّرة، فإنّه لا يجوز ترك معنى التعبُّد في أحكام العادات بحجّة أنّ الأصل فيها هو الالتفات

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:584.

(2) المرجع السابق، ج2ص:585.

(3) المرجع السابق، ج2ص:586.

(4) المرجع السابق، ج2ص:585.

(5) المرجع السابق، ج2ص:586.

(6) المرجع السابق، ج2ص:586.587.

إلى المعاني، لذا قال الشاطبي عن التعبد في العادات، "أما أمور التعبُّدات، فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان."(1)

وقرّر الشاطبي قاعدة كليّة تتعلق بأحكام العبادات والعادات، من جهة اعتبار التعبُّد والمعاني، فقال : "كل ما ثبت فيه اعتبار التعبُّد فلا تفريع فيه، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبُّد، فلا بدَّ فيه من اعتبار التعبُّد."(2)

ولكي يربط الشاطبي بين موضوع التعبُّد والتعليل في العبادات أسقط ذلك على معنى الاقتضاء الوارد في تعريف الحكم التكليفي، واستدل الشاطبي على هذه القاعدة بأدلة أذكر منها :

1-"أنّ معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلّف من حيث هو مكلّف، عرف المعنى الذي لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه بخلاف اعتبار المصالح فإنّه غير لازم."(3)

2 - الفهم من الاقتضاء أو التخيير لحكمة مستقلة لشرع الحُكم، لا يلزم منه أن لا يكون هناك حِكم أخرى، وعليه لا يصح القطع بأنّ لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا، إذ هو قطع بغير دليل، فمن هذه الجهة ￼رنا واقفين مع التعبُّد.(4)

3- "أنّ كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك ممّا يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، ... فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النّظر فيها إلى أنّها تعبُّديات وما ابتنى على التعبُّدي لا يكون إلا تعبُّديا."(5)

ولمـّا قرر الشاطبي اعتبار التعبُّد في جميع أحكام الشريعة العبادية والعادية خلص إلى أنّ في كل حكم شرعي حقّا لله تعالى من جهة التعبُّد وحقّا للمكلّف من جهة اعتبار المصالح في الأحكام.(6)

الفرع الثاني: الأحكام الشرعية بمقاصدها.

أولا: علاقة الحكم الشرعي بمقاصد الشريعة.

بناء على الأساس الذي قرّره الشاطبي فيما سبق، وهو أنّ وضع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، أكدّ بناء نظرته المقاصدية للأحكام الشرعية عليه بقوله: "الأحكام الشرعية إنّما

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:587.

(2) المرجع السابق، ج2ص:588.

(3) المرجع السابق، ج2ص:589.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع السابق، ج2ص:592.

(6) المرجع السابق، ج2ص:594.

شرعت لجلب المصالح ودرء المفاسد وهي مسبباتها قطعا"[1]، ويلزم من ذلك أن يكون كل نوع من أنواع الأحكام الشرعية، بقسميها التكليفية والوضعية راجعا على المكلّف بالمصلحة في الدنيا والآخرة، لذلك جعل الشاطبي المسألة السادسة من مسائل الحكم التكليفي متعلقة بالمقاصد فقال: "الأحكام الخمسة إنّما تتعلق بالأفعال والتُّروك بالمقاصد، فإذا عربت عن المقاصد لم تتعلق بها."[2]

ومن خلال هذا النص يتبين الارتباط التشريعي للأحكام التكليفية وبين مقاصد الشريعة في نظر الشاطبي، ويزيد الأمر وضوحا حينما يقول : "القاعدة المقررة أنّ الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير جميعا راجعة إلى حظّ المكلّف ومصالحه."[3]

وقد ربط العزُّ بن عبد السّلام هو الآخر الأحكام بالمصالح، حيث جعل المصالح ثلاثة أنواع، والمفاسد نوعين تبعا للحكم التكليفي، فقال: "المصالح ثلاثة أنواع، أحدهما: مصالح المباحات، والثاني: مصالح المندوبات، الثالث: مصالح الواجبات، والمفاسد نوعان: أحدهما: مفاسد المكروهات، الثاني: مفاسد المحرمات."[4]

فالغاية من أحكام التكليف هي نفسها من أحكام الوضع، لأنّه : "إذا كانت أحكام التكليف هادفة إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد، فإنّ أحكام الوضع لها نفس الغاية، باعتبارها في الجملة أسبابا مقصودة من الشارع في تحقيق مسبّباتها."[5]

وقال الدّريني: "ثبت بالاستقراء التّام المفيد للقطع أنّ الأحكام الشرعية، معلَّلة بمصالح العباد، ومُفسَّر تشريعها بها على الجُملة والتفصيل على معنى : أنّ الشارع الحكيم قد رتّب الأحكام في تشريعه إيّاها على مصالح راجعة إلى المكلفين، تفسِّر أصل تشريع الحكم، فيما يتعلق بالمعاملات والعادات."[6]

ثم بيّن علاقة الحكم التكليفي بالمصلحة فقال : "وشرع الحكم طريقا موصلا إليها، مما يشير إلى هذا الاقتران المقصود اقتران الوسيلة بالغاية والمقصد، بحيث لا يجوز شرعا إبّان التطبيق العملي على أن ينفك الحكم عن غايته، بل لا بُدّ من الالتزام بها أو تحصيلها، تحقيقا لمقصد الشارع، وعدم مناقضته

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:190.

[2] المرجع السابق، ج1ص:145.

[3] المرجع السابق، ج1ص:144.

[4] العز بن السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار ابن حزم، بيروت، ط1، (1424هـ.2003م)، ص:12.

[5] حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص:160.

[6] الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأدلته، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1414هـ.1994م)، ص:413.414.

في التشريع، كما هو معلوم، ليس مقصودا لذاته بل هو وسيلة للمقصد أو المصلحة التي شرع من أجلها، والغاية أقوى اعتبارا من الوسيلة بداهة."[1]

فعلاقة الأحكام بالمصالح هي علاقة الوسائل بالمقاصد، وبالرجوع إلى الشاطبي نجده قد ربط الأحكام التكليفية، بمراتب المصالح، حيث قال : "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : أحدها : أن تكون ضرورية، والثاني : أن تكون حاجية، والثالث : أن تكون تحسينية."[2]

وكذلك قسَّم مقاصد الأحكام التكليفية باعتبار الحظّ وعدمه إلى مقاصد أصلية، ومقاصد تبعية[3]، فالمقاصد الأصلية هي المصالح الضرورية، والمقاصد التبعية هي المصالح الحاجيّة أو التحسينية المكملة للمقاصد الأصلية.[4]

وعليه تكون نظرة الشاطبي للأحكام الشرعية مرتبطة بأبعادها المقاصدية الضرورية أو الحاجيّة أو التحسينية، أو بعبارة أخرى فهي شديدة الصلة بالمقاصدية الأصلية أو التبعية،وبهذا تتبيّن علاقة الحكم الشرعي بمقاصد الشريعة عند الشاطبي.

ثانيا: أقسام المقاصد عند الشاطبي.

طرح الشاطبي موضوع مقاصد الحكم الشرعي على مستويين ،ولذا نجده قد قسَّم المقاصد إلى قسمين: قصد الشارع، وقصد المكلف، قال الشاطبي :"والمقاصد التي ينظر فيها قسمان : أحدهما : يرجع إلى قصد الشارع، والآخر : يرجع إلى قصد المكلف"[5]، فهو إذا يوَّطد لمفاهيم المقاصد للحكم الشرعي من خلال بعدين.

البعد الأول: قصد الشارع: وهذا البعد الرئيس يتنوّع إلى أبعاد وامتدادات لما تصوَّره الشاطبي في هذا المقام؛ ليبسط على وفقه تفاصيل طالت مختلف التصورات والتوظيفات المقاصدية للحكم الشرعي، وهذه الأبعاد الممتدة من البعد الرئيس(مقصد الشارع) جسّدها في أربعة أنواع وهي:

---

[1] الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأدلته،ص:414.413.

[2] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:337.

[3] المرجع السابق، ج2ص:477.

[4] مليكة مخلوفي، المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، رسالة دكتوراه، غير مطبوع، جامعة الأمير عبد القادر ، قسنطينة، الجزائر،ص:154.

[5] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:333.

النّوع الأول: قصد الشارع: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء.

تناول الشاطبي بيان هذا البعد المقاصدي في ثلاث عشرة مسألة، تناول في المسألة الأولى بيان العلاقة المقاصدية بين تشريع الأحكام التكليفية وبين المصالح المقصودة من تشريعها ابتداء، وقرّر للحكم التكليفي أبعادا ضرورية، وحاجيّة وتحسينية، قال الشاطبي : "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجيّة، والثالث: أن تكون تحسينية."[1]

ثم بين وجه الحفظ التي تكفّلت به الأحكام التكليفية لتلك المصالح من جانبي الوجود والعدم، فقال : "والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم."[2]

وتحدث في باقي المسائل عن مكمّلات المراتب الثلاث، وأنّ من شرطها أن لا تعود على أصولها بالإبطال، وأكّد أنّ المصالح الضرورية أصل الحاجيّة والتحسينية منها، ومجموع هذه المصالح معتبر من حيث تقام الدنيا للآخرة، لا مدخل لأهواء النفوس فيها، لأنها كليات الشريعة وأصولها.

النّوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

تناول الشاطبي بيان هذا القصد في خمسة مسائل، مجمل القول فيها: أنّ الشارع الحكيم خاطب المكلّفين باللغة العربية، وعليه فمن أراد فهم ذلك الخطاب عليه بفهم معهود أساليب العرب في التخاطب، وبيّن أنّ مقصوده في خطابه الشرعي لهذه الأمّة لم يخرج عن معهودها من الأمية، حتى يتسنّى للمكلّف فهم هذا الخطاب واستيعاب مقصد الشارع منه، استعدادا لامتثال هذا الخطاب الشرعي بدخول المكلف تحت مقتضاه والانضباط بحده ورسمه، وهذا النوع تأكيد من الشاطبي على أن الشارع الحكيم خاطب عباده وكلّفهم في حدود أفهامهم، حتى تندفع عنهم معاذير عدم الفهم وموانعه.

النّوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

بيّن الشاطبي في هذا النّوع أنّ سريان أحكام التكليف يتوافق مع المشاق المعتادة للمكلف، وهذه الأخيرة لم تقصد لذاتها، وإنـــــما للمصالح الناتـجة عن الامتثال التكليــف هي المقصودة، وبالتالي

---

[1] الشاطبي الموافقات، ج2ص:337.

[2] المرجع نفسه.

ينتفى عن أحكام الشريعة التكليف بما لا يطاق، أو بالمشاقِّ غير المعتادة، وأنّ الشارع الحكيم لا يقصد إعنات المكلّف، وإنّما جرت أحكامه على الطريق الوسط الأعدل الداخل تحت كسب المكلّف من غير مشقة فادحة ولا انحلال باتّباع الهوى.[1]

النّوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشرعية.

أكّد الشاطبي في هذا النّوع على أنّ الخروج من داعية الهوى طوعا واختيارا والدخول تحت أحكام الشريعة، هو المقصود من التكليف بأحكام الشريعة، فيكون معنى الامتثال موجودا في كل فعل من أفعال المكلّف العبادية أو العادية، سواء كان للمكلّف فيها حظّ أو لم يكن، وذكر كذلك أنّ أحكام الشريعة عامّة لجميع المكلّفين في الظاهر والباطن، مطلقة في جميع الأحوال العادية.

من خلال هذا البعد الأساسي المتمثل في مقاصد الشارع الحكيم من الأحكام الشرعية، بين الشاطبي امتداداته المقاصدية المتفرعة عنه في أربعة أنواع، وهي إجمالا: أن الشارع الحكيم قصد من أحكام الشريعة في النوع الأول رعاية مصالح المكلفين ابتداء، في جميع أبواب التشريع وفق مراتب المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، ثم حدّد العلاقة بينها ليهتدي المكلف إلى وجوهها فيحصّل الأهم فالمهم من غير تفريط في إحداها حتى لا تفوته إحداها على حساب الأخرى.

كما بيّن في النوع الثاني أن خطاب الشارع باعتباره الحبل الواصل بين الله تعالى وبين عباده المكلفين، قد جاء على معهود خطابات العرب ولم يخرج عنها تيسيرا لفهم مكامن المصالح.

وبيّن في النوع الثالث نوع المشقة المتعلقة بالتكاليف، وأنها غير مقصودة لذاتها، بل قصد منها جلب المصالح ودرء المفاسد.

وفي النوع الرابع بيّن على أن قصد الشارع من إنزال الشريعة وتوجيه الخطاب بها إلى المكلّفين، هو امتثالها والدخول تحت احكامها لتتحقق المصالح المقصودة بالتشريع في الدنيا والآخرة.[2]

وبهذا يظهر أن جلّ الامتدادات المقاصدية للأحكام الشرعية تجتمع في بعد هام وأصلي، ألا وهو جلب المصالح ودرء المفاسد عن المكلّف، وقد شكل هذا الأساس منطلقا وخلفية اعتمد الشاطبي عليها أثناء طرحه لأنواع الحكم الشرعي، الذي سيتمّ تقصي أبعاده قدر المستطاع إن شاء الله في هذا البحث.

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:470.419.

[2] المرجع السابق، ج2ص:598.471.

البُعد الثاني: مقاصد المكلفين.[1]

1ـ مقاصد المكلّف وأثرها على الحكم التكليفي.

لمّا فرغ الشاطبي من بسط البعد الأول (مقاصد الشارع) للشريعة، وفصل مختلف الروافد المتصلة به ممثلة في الأنواع الأربعة السابقة، انتقل إلى البعد الثاني وغاص في امتداداته ليكشف عن علاقة ترابطية شديدة الغور بين البعدين، حتى ينتظم مفهوم الحكم الشرعي من خلال البعدين (مقاصد الشارع ومقاصد المكلف)، ولذلك افتتح الشاطبي الحديث عن هذا البعد الثاني بقاعدة شاملة لجميع تصرفات المكلفين هي : "الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات"[2]، وجعلها لافتة عريضة معربة عن هذا البعد لتكون منطلقا لمباشرة التكليف، وقد استدل على ذلك بجملة أدلّة أذكر منها قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾[3]، وقوله صلى الله عليه وسلم : «**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى.** »[4]

ولما كانت مقاصد المكلفين معتبرة شرعا، بين الشاطبي أهمّيّتَها باعتبارها تفرِّق بين العمل الواحد من حيث كونه عبادة أو عادة، أو من حيث تعلق أحكام الشرع بها تكليفا ووضعا، وفي ذلك يقول : "ويكفيك فيها أنّ المقاصد تفرق بين ما هو عادة، وما هو عبادة، وفي العبادات بينما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يُقصد به أمر فيكون عبادة، ويُقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يُقصد به شيء فيكون إيمانا، ويُقصد به شيء آخر فيكون كفرا كالسُّجود لله أو للصنّم"[5]، وذلك ليؤكد على وجوب موافقة قصد المكلف لقصد الشارع. وقال ابن القيم في السّياق ذاته :"وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها ، أنّ المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات و العبارات، كما هي معتبرة في التقرّبات والعبادات ، فالقصد والنّية والاعتقاد يجعل الشيء حلالا أو

---

(1) عرفها ابن عاشور بأنها:"المعاني التي لأجلها تعاقدوا،أو تعاطوا،أو تغارموا،أو تفاضوا،أو تصالحوا".ابن عاشور، مقاصد الشريعة،ص:413.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:599.

(3) سورة البينة، الأية:05.

(4) أخرجه:

ـ البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي ، باب : كيف كان بدء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم:01، من طريق عمر بن الخطاب، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة،ط01،(1400هـ)، ج1ص:13.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج2ص: 599.

حراما، وصحيحا أو فاسدا، و طاعة أو معصية، كما أنّ القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرّمة، أو صحيحة أو فاسدة، ودلائل هذه القاعدة تفوق الحصر."[1]

وكذا ذكر الشاطبي أنّ خلو الفعل عن القصد، يمنع من تعلق الأحكام التكليفية به حين قال : "العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها، كفعل النائم والغافل والمجنون"[2]، وهو أمر يشير إلى مراعاة قصد الشارع لقصد المكلف مع تمام شرائط التكليف.

من خلال ما سبق يتبين أن الشاطبي يربط تعلق الأحكام الشرعية وعدمه بمقاصد المكلفين، ذلك أن: "أحكام التكليف هادفة إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وأحكام الوضع لها نفس الغاية باعتبارها في الجملة، أسبابا مقصودة من الشارع في تحقيق مسبباتها."[3]

2ـ مقاصد المكلفين و أثرها على الحكم الوضعي.

ومن هذا المنطلق تحدث الشاطبي عن علاقة مقاصد الشارع بمقاصد المكلّفين من جهة الوضع أيضا، وبالخصوص عند مراعاته لمقاصد المكلفين من فعل الأسباب، أو إيقاع أو رفع الشروط أو الموانع أو الرخص في الحكم الوضعي.

ثالثا: علاقة مقاصد المكلفين بمقاصد الشارع.

لقد كان هدف الشاطبي من طرح البعدين قصد الشارع وقصد المكلّف، هو الإحالة على العلاقة التكاملية والترابطية بينهما، ومن ثمّة بنى على ذلك بعض القواعد المقاصدية[4]، منها قوله : "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع."[5]

ذلك أنّ الشريعة موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلّف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع، لأنّ قصد الشارع في الوضع هو حفظ الضروريات، وما يرجع إليها من الحاجيّات أو التحسينيات، وقصد الشارع من الخلق هو تحقيق

---

[1] ابن القيم ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام ابراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(1411هـ.1991م)،ج3 ص:79.

[2] الشاطبي، الموافقات،ج2 ص:599.

[3] حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:160.

[4] القواعد المقاصدية: "هي ما يعبر به عن معنى عام، مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام"، الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي،ص:55.

[5] الشاطبي، الموافقات،ج2ص:604.

العبودية من المكلف، فلا بدّ أن يكون قصد المكلّف في العمل موافقا لقصد الشارع من الخلق والوضع، وهو عين ما كلف به العبد بالفعل والقصد.[1]

وعليه قرّر الشاطبي بطلان عمل القاصد لمخالفة ومضادّة أحكام الشريعة، حيث قال : "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة ،وكل ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل"[2]، ومفاد هذه القاعدة ضبط مقاصد المكلّف وفقا لمقاصد الشارع،" وعلى هذا كان منطقيا إذن، أن يكون ثمة تطابق بين مقصد المكلّف من تنفيذ الحكم، أو الفعل المتعلق به بالحكم، ومقصد الشارع ليتأتى اجتناء المصالح المشروعة والمقصودة للمشرّع، وإلا كانت المنافاة أو المناقضة بين الشارع والمكلّف قصدا وغاية، وهو علة البطلان في التصرف والسعي."[3]

وفي شرح سبب البطلان بيّن أن الأحكام الشرعية وضعت لتحصيل المصالح، ودرء المفاسد، والمخالف لوضعها ينتج عن فعله مخالفة لمقاصدها، "لأنّ الشارع الحكيم بيَّن الوجه الذي تحصل منه المصلحة فأمر به أو أذن فيه، وبيَّن الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد، فإذا قصد المكلّف عين ما قصده الشارع بالإذن، فقد قصد وجه المصلحة على أتمّ الوجوه، ... وإن قصد غير ما قصده الشارع، ... فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمل الشارعُ مقصودا معتبرا، وذلك مضادة للشريعة ظاهرة"[4] ، ومن تحلّل من الشرع وضادّه فاتته كل المصالح وأحاطت به كل المفاسد وباء بالهلاك والخسران.

بالإضافة إلى "أنّ المكلّف إنّما كُلِّف بالأفعال من جهة قصد الشارع بها في الأمر أو النّهي، فإذا قصد بها غير ذلك، كانت بفرض المقاصد وسائل لِما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصدا آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصودا وسيلة عنده، وما كان شأنه هذا نقضٌ لإبرام الشارع، وهدمٌ لما بناه."[5]

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:605.604.

[2] المرجع السابق، ج2ص:606.

[3] الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ص:413.

[4] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:606.

[5] المرجع السابق، ج2ص: 608.607.

يتبين مما سبق أن الشاطبي درس الحكم الشرعي ببعدين هما : مقصد الشارع وما امتدّ منه من تفاصيل، ومقصد المكلّف بكل مناحيه وأبعاده، ليكشف عن العلاقة الجامعة بين البعدين، والتي ذكرت أنّها علاقة ترابط على غرار ما فهمته من الموافقات والله أعلم.

الفرع الثالث: الجمع بين الحقيقة الأصولية للأحكام الشرعية واعتبار المآلات فيها.

أولا: مفهوم مآلات الأفعال وأدلة اعتباره.

1- مفهوم المآلات و الأفعال في اللغة.

مفهوم المآلات لغة.

المآلات جمع مفرده مآل، ويطلق في اللغة على عدة معان وقد اقتصرت هنا على إيراد المعني اللغوي الذي له علاقة بالمعنى الاصطلاحي وهو [1]: ابتداء الأمر وانتهاؤه، فالأول : مبتدأ الشيء، والثاني : مصير الشيء ومرجعه ومنتهاه، يقال : آل الشيء يؤول أولا ومآلا أي : رجع وعاد، وآل الشيء إلى كذا، بمعنى صار إليه.

مفهوم الأفعال في اللغة .

الأفعال جمع مفرده فعل، قال ابن فارس: "الفاء والعين واللام أصل صحيح يدل على إحداث شيء من عمل وغيره"[2]، وقال ابن منظور: "الفعل كناية عن كل عمل متعد أو غير متعد."[3]

2- مفهوم مآلات الأفعال في الاصطلاح:

لم يرد تعريف لمفهوم مآلات الأفعال عند المتقدمين من الأصوليين، إلا أنّ الشاطبي ذكر أنّ النّظر في مآلات الأفعال أصل معتبر شرعا، ورغم ذلك حاول بعض المعاصرين أن يضع لهذا المفهوم تعريفا، أذكر منها:

- عرفه أبو زهرة بقوله: "أن يأخذ الفعل حكما يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده."[4]

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،ج1ص:158-162 ؛ وابن منظور، لسان العرب،ج1ص:130.
وأعرضت عن المعاني الجانبية التي خف ظهور العلاقة بينها وبين المعنى الاصطلاحي نحو:
ـ السياسة يقال: فلان حسن الإيالة أي : السياسة.
ـ الأهل يقال: آل الرجل ويراد به أهل بيته.
ـ الخثر يقال: آل اللبن إذا خثر واجتمع بعضه إلى بعض. ابن فارس، المرجع السابق،ج1ص:162.158.

(2) المرجع السابق،ج4ص:511.

(3) ابن منظور، لسان العرب،ج4ص:1112.

(4) أبو زهرة، أصول الفقه،ص:269.

- وعرفه فتحي الدريني بقوله : "أن يعمل المكلّف فيما هو بسببيله من ممارسة حقّ أو إباحة، على تحقيق المواءمة بين ما يقتضيه الواقع، ومقتضيات مقاصد التشريع، بحيث لا تقع المناقضة بينهما من حيث القصد و المآل."[1]

- وعرفه الباحث وليد الحسين بأنه : "الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق مقاصد التشريع."[2]

قال الشاطبي مبينا اعتبار الشرع للنّظر في مآلات الأفعال: "النّظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظرة إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك"[3]، فهذا النّص من الشاطبي يُبيِّن فيه أهميّة النّظر في مآلات أفعال المكلفين، وما تصير إليه من مصالح أو مفاسد، قبل الحكم عليها بالجواز أو عدمه، أو بالصحة أو البطلان، ثمّ بيّن خطر إهمال النّظر فيها بقوله : "فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربّما أدّى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنّه عذب المذاق محمود الغبّ جار على مقاصد الشريعة."[4]

ثانيا: أدلّة اعتباره.

استدل الشاطبي على صحة اعتبار النّظر في المآلات بما يلي :

الأول: كون مشروعية الأحكام لمصالح العباد الأخروية والدنيوية، يلزم منه مراعاة المصالح والمفاسد قبل الحكم على أفعال المكلفين، لأنّها مسبَّبات اعتبر الشارع جريان أسبابها فيها، قال الشاطبي : "التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية، أما الأخروية فراجعة إلى

---

(1) فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط2،(1419هـ، 1998م)،ص:13.

(2) وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، دار التدمرية، الرياض،ط2،(1430هـ، 2009م)، ج1ص:37.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج4ص:517.518.

(4) المرجع السابق، ج4ص:518.

مآل المكلّف في الآخرة ليكون من أهل النّعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية فإنّ الأعمال إذا تأمّلتها مقدّمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسبَّبات هي مقصودة للشارع، والمسبَّبات هي مآلات الأسباب فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النّظر في المآلات."[1]

الثاني: عدم اعتبار النّظر في مآلات الأفعال، يؤدي إلى بطلان القول بأنّ الأحكام شرعت لمصالح العباد، ويلزم منه أنّ الفعل المشروع لا يؤول إلى مصلحة، والفعل الممنوع لا يؤول إلى مفسدة وهو خلاف وضع الشريعة، قال الشاطبي: "إن مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرة شرعا، أو غير معتبرة، فإنّ اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مطلقا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد، وأيضا فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا تتوقع مفسدة بفعل ممنوع وهو خلاف وضع الشريعة."[2]

الثالث : الاستقراء التام للأدلة الشرعية مفيد بأن المآلات معتبرة في أصل المشروعية.[3]

فما فيه اعتبار المآل على الجملة، قوله تعالى :﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ** ﴾ [4] وقوله أيضا :﴿ **وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٍ** ﴾ [5]

ومما فيه اعتبار المآل على التفصيل : قوله صلى الله عليه وسلم حين أشير إليه بقتل من ظهر نفاقه «**أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه**»[6]، وقوله صلى الله عليه وسلم لأم المؤمنين

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج4ص:518.
(2) المرجع نفسه، ج4ص:519.
(3) المرجع نفسه.
(4) سورة البقرة،الأية:21.
(5) سورة الأنعام،الأية:108.
(6) أخرجه: البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب : قوله تعالى (سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ أَسۡتَغۡفَرۡتَ لَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ)،رقم:4905،من طريق جابر بن عبد الله، ج3ص:310.

عائشة رضي الله عنها : «**لو لا قومك حديث عهدهم بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم**»(1)، إلى غير ذلك من الأدلة الشرعية التي تدل على اعتبار المآلات.

الجمع بين الحقيقة الأصولية للحكم الشرعي وبين النّظرة المقاصدية المآلية:

زاوج الشاطبي في نظرته للأحكام الشرعية بين كل من الحقيقة الأصولية، وبين النّظرة الكليّة المستمدّة من أصل النّظر إلى مآلات الأفعال، وبالتالي الأثر المترتب على الإخ□ل الكلي بمقتضياتها وأثره على مراتب الم□الح المق□ود حفظها.

ثالثا: الحقيقة الأصولية للأحكام الشرعية:

ذكر الشاطبي في ف□ل البيان والإجمال من كتاب الأدلة الشرعية، أنّ الحقيقة الأصولية للأحكام التكليفية تقتضي التفرقة وعدم التسوية بينها في القول أو الفعل أو الاعتقاد.(2)

واستدل على ذلك بترك النبي صلى الله عليه وسلم لبعض الأعمال غير الواجبة رغم حُبِّه لها، خشية أن تفرض على أمّته، أو أن يظن أحد من أمّته بعده وجوبها لو داوم عليها، والشأن نفسه فعله ال□حب الكرام والأئمة الأع□م بعده احتياطا في الدّين لما فهموا هذا الأصل في الشريعة.(3)

ومن ثم خلص الشاطبي إلى تقرير الحقيقة الأصولية للأحكام التكليفية كما يلي:

فالمندوب لما كان فعله أولى من تركه كان "من حقيقته استقراره مندوبا ألا يسوى بينه وبين الواجب لا في القول ولا في الفعل ولا في الاعتقاد"(4)، ولما كان تركه لا يعاقب عليه كان "كذلك من حقيقة استقراره مندوبا، ألا يُسّوى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان"(5)، حتى لا يوهم الترك المطلق له أنّه مباح، لا مندوب.

وكذلك المباحات لمّا كان المكلّف مخيّر بين فعلها وتركها كان "من حقيقة استقرارها مباحات ألا يُسّوى بينها وبين المندوبات ولا المكروهات"(6)، لأن دوام فعلها موهم بمندوبيتها، ودوام تركها موهم بكراهيتها.

---

(1) أخرجه: البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب : من ترك بعض الاختيار مخافة أن يق□ر فهم بعض الناس عنه،رقم: 126، من طريق عائشة، المرجع سابق،ج1ص:62.

(2) الشاطبي، الموافقات،ج3ص:268.

(3) المرجع السابق،ج3ص:269.268.

(4) المرجع السابق،ج3ص:268.

(5) المرجع السابق،ج3ص:273.

(6) المرجع السابق،ج3ص:276.

والمكروهات لمّا كان تركها أولى من فعلها "فمن حقيقة استقرارها مكروهات ألا يُسّوى بينها وبين المحرّمات"[1]، حتى لا يُفهم من دوام تركها أنّها محرّمات واجبة الترك.

وكذلك لمّا كان فعل المكروهات لا يعاقب عليه، فمن حقيقة استقرارها مكروهات ألا يُسّوى "بينهما وبين المباحات"[2]، حتى لا يُفهم من دوام فعلها أنّها مباحات لا مكروهات.

ولمّا كان خاصية الواجبات هي الالتزام بالفعل والدوام عليه، في جميع الأحوال والأوقات، وخاصية المحرمات هي الالتزام بالكفّ عن الفعل والدوام عليه في جميع الأحوال والأوقات كذلك، كانت "الواجبات لا تستقر واجبات، إلا إذا لم يُسّو بينها وبين غيرها من الأحكام، فلا تترك ولا يتسامح في تركها البتة، كما أن المحرمات لا تستقر كذلك إلا إذا لم يُسّو بينهما وبين غيرها من الأحكام، فلا تفعل ولا يتسامح في فعلها"[3]، وبهذا يتضح تباين الأحكام التكليفية باعتبار الحقيقة الأصولية، قال الزركشي:" حقائق الأحكام الخمسة من حيث تمامها متباينة، فلا يجتمع شيء منها مع الآخر، وهو واضح من حدودها."[4]

وبعدما بيّن الشاطبي الحقيقة الأصولية للأحكام التكليفية[5] ،أكّد على أن ذلك لا يختص بها فقط، "بل هو لازم أيضا في الأحكام الراجعة إلى خطاب الوضع."[6]

الفرع الربع: علاقة الأحكام التكليفية بمآلات الأفعال.

تبدو علاقة الأحكام التكليفية بقاعدة النّظر في مآلات الأفعال عند الشاطبي، من خلال توسيع النّظر فيها من البعد الأصولي الجزئي، إلى البعد المقاصدي الكلّي، قال الشاطبي عن تلك العلاقة:"و اعتبارها لازم في كل حكم على الاطلاق" [7]، ومن تلك القواعد المتفرعة عن أصل النّظر في المآل ما يلي :

1- تأثير الكلية والجزئية في اختلاف الأحكام.

---

(1) المرجع السابق، ج3ص:278.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج3ص:278.

(3) المرجع السابق، ج3ص:282.

(4) الزركشي، البحر المحيط، ج1ص:186.

(5) ذكر الشاطبي تقسيما آخر للحكم التكليفي، خاص بأرباب الأحوال من الصوفية، مفاده التسوية بين الواجبات والمندوبات في التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك، وكذا التسوية بين كثير من المباحات والمكروهات في التزام الترك، وعدم الأخذ بالرخص، إلا أنه هذا التقسيم غير ملزم لعموم المكلفين، الشاطبي، الموافقات، ج3ص:281.

(6) المرجع السابق، ج3ص:283.

(7) المرجع السابق ، ج4ص:530.

2- قاعدة الذرائع.

3- الإقدام على جلب المصالح.

أولا: تأثير الكلية والجزئية في اختلاف الأحكام.

سبق الحديث عن الحقيقة الأصولية لتعلق الأحكام التكليفية الخمسة بأفعال المكلفين، وثبت تمايزها واستقرار كل حكم منها، على ما بين الشارع الحكيم من قوة أو خفة الطلب الفعلي أو التركي لها، أو التخيير فيها، بناء على درجة المصالح المقصود تحصيلها من امتثال الأوامر، واجتناب النّواهي، إلا أنّه بالنّظر المآلي للترك المطلق لما طلب الشارع فعله سواء كان واجبا أو مندوبا، وبالفعل المطلق لما طلب الشارع تركه سواء كان محرما أو مكروها، والشيء نفسه بالنسبة للمباح، تختلف درجة تلك الأحكام صعودا في سلم المطلوبات الشرعية إلى أن تصل إلى أقصى درجات الوجوب، ونزولا في سلم المنهيات الشرعية إلى أن تصل إلى أدنى درجات النّهي بناء على درجة المفاسد النّاتجة عن مخالفة الأوامر وامتثال النواهي.

وتأسيسا على هذا النّظر درس الشاطبي الأحكام التكليفية الخمسة وعلاقتها بالجزئية والكلية، حيث قال في الواجب: "إن قلنا إنه مرادف للفرض، فإنه لا بد أن يكون واجبا بالكل والجزء، ... وإذا كان واجبا بالجزء فهو كذلك الكل من باب أولى."[1]

وقال في المندوب: "إذا كان الفعل مندوبا بالجزء كان واجبا بالكل."[2]

وقال في الحرام: "وهكذا القول في الممنوعات، أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء."[3]

وعن المكروه قال: "إذا كان الفعل مكروها بالجزء كان ممنوعا بالكل."[4]

وعمّم الأحكام الأربعة مع المباح بقوله: "إنّ الإباحة بحسب الكلية والجزئية، يتجاذبها الأحكام البواقي، فالمباح يكون مباحا بالجزء، مطلوبا بالكل على جهة النّدب أو الوجوب، ومباحا بالجزء، منهيا منه بالكل على جهة الكراهة أو المنع."[5]

وبحسب النّظرة الشاطبية المآلية لاختلاف الأحكام التكليفية، يكون امتثال كل فعل مطلوب شرعا من حيث الجزئية، خادما لإحدى مراتب المصالح من جهة الوجود، وتزداد قوة الطلب فيه عند

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:129.

(2) المرجع السابق، ج1ص:131.

(3) المرجع السابق، ج1ص:134.

(4) المرجع السابق، ج1ص:132.

(5) المرجع السابق ، ج1ص:129.

المخالفة من حيث بالكلية، بالمقارنة مع المفسدة الداخلة على مراتب تلك المصالح، ويكون اجتناب كل فعل مطلوب الترك شرعا من حيث الجزئية، حافظا لإحدى مراتب المصالح من جهة العدم، وتزداد قوة الطلب الترك له عن المخالفة من حيث الكلية، باعتبار هدمه لأصول المصالح، وهكذا القول في الفعل المخير فيه، لا من حيث هو، وإنّما من حيث خدمته أو هدمه لمراتب المصالح.

والنّاظر فيما وطّده الشاطبي يلاحظ أنّه قد ربط التشريع الجزئي النّظري، بالبعد المقاصدي للمصالح الشرعية بمراتبها الضرورية والحاجيّة والتحسينية، ليكشف بذلك أنّ اعتبار المصالح هو في الكليّات دون الجزئيات أساسا.

وقد اعتبر الشاطبي هذا النّظر أصل ثابت في الأحكام التكليفية واستدل الشاطبي على صحة اختلاف الأحكام بحسب الكلية والجزئية، بأدلة منها:

1- الاستقراء: حيث قال: "والأمر فيها واضح مع تأمل ما تقدم في أثناء التقرير، بل هي في اعتبار الشريعة بالغة مبلغ القطع لمن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها."[1]

2- تأثير المداومة أو عدمها في تجريح المكلف أو عدمه، قال الشاطبي: "ما تقدمت الإشارة إليه في التجريح، بما داوم علية الإنسان، مما لم يداوم عليه، وهو أصل متفق عليه بين العلماء في الجملة."[2]

فلو لم تكن للمداومة أثر لما صحّ التفريق بين المداوم وغير المداوم، ولكن لمّا وجدنا العلماء يفرقون بين المداوم على المعصية، دلّ ذلك قطعا على أن تكرار الفعل والمداومة عليه، انتهض منه كلي ينجم عنه أثر يختلف حتما عن الأثر النّاتج عن الجزئي، لأنّ الأخير لم يبلغ مبلغ الكلي في التأثير، والله أعلم.

3-اعتبار المصالح في الكلّيات دون الجزئيات، قال الشاطبي: "أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق، وتقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات."[3]

ثانيا: قاعدة الذرائع.

1 ـ مفهوم الذريعة في اللغة والاصطلاح.

الذريعة في اللغة :

الذريعة في اللغة هي الوسيلة إلى الشيء[1]، يقال: فلان ذريعتي إلى فلان، إذا تسببت به إليه.[2]

---

(1) الشاطبي، الموافقات ،ج1ص:137.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع السابق ،ج1ص:137.

الذريعة في الاصطلاح:

عرفّها الباجي بقوله: "المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل محظور."[3]

وعرفّها الشاطبي بأنّ "حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة."[4]

2 ـ علاقة قاعدة الذرائع بالحكم التكليفي :

اعتبر الشاطبي قاعدة الذرائع أثناء دراسة لأنواع الحكم التكليفي، وعلاقته بالمصالح والمفاسد، بناء على النّظر في مآلات الأفعال، حيث حكم على الفعل بالجواز أو بالمنع وفقا لما يفضي إليه من مصالح أو مفاسد.

ففي حديثه عن المباح، قسمه باعتبار خدمته أو هدمه لمراتب المصالح، إلى ثلاث أقسام:[5] مطلوب الفعل، ومطلوب الترك، ومباح مطلق.

وقسّم الواجبات والمحرّمات الشرعية إلى مقاصد ووسائل، ولما كانت مقدمة الواجبات الشرعية خادمة لتلك الواجبات مفضية للمصالح استمدّت حكمها منها، ولما كانت مقدمة المحرّمات الشرعية خادمة لتلك المحرمات، مفضية للمفاسد استمدت حكمها منها كذلك.

وكذلك بيّن خدمة المندوب للواجب، وخدمة المكروه للمحرم بناء على النّظر في مآلات الأفعال.

قال ابن القيم: "وباب سدّ الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنّه إمّا أمر ونهي، والأمر نوعان: أحدهما: مقصود لنفسه، و الثاني: وسيلة إلى المقصود، والنّهي نوعان: أحدهما: ما يكون النّهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين."[6]

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج2ص:1064.

(2) أبو دريد، جمهرة اللغة، ت:رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت،ط1،(1987م)، ج2ص:692.

(3) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج2ص:689.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج4ص:521.

(5) قسم القرافي الذرائع إلى ثلاثة أقسام : =

= 1- قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه، كمفر الآبار في طريق المسلمين، لأن وسيلة لإهلاكهم.

2 - قسم أجمعت الأمة على جوازه، لعدم المنع من زراعة العنب خشية الخمر.

3 -. وقسم اختلفت العلماء في فتحه وسده. القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، ت:محمد سراج و علي جمعة،دار السلام للطباعة و النّشر،القاهرة،ط1،(1431هـ.2001م)، ج2ص:450؛ وابن تيمية، بيان الدليل على بطلان التحليل، ت: أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، الرياض،ط1،(1425هـ)،ص:283.284.

(6) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3ص:126.

وقال أبو زهرة : "فالأصل في اعتبار الذرائع هو النّظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكما يتفق مع ما يؤول إليه سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده."[1]

وسيأتي الحديث عن اعتبار الشاطبي لمآلات الأفعال بتطبيق قاعدة الذرائع، أثناء الحديث عن البعد المقاصدي التفصيلي للحكم التكليفي.

ثالثا: قاعدة الإقدام على جلب المصالح.

ومفادها عند الشاطبي أن المصالح المقصودة من التشريع، سواء كانت ضرورية أو حاجيّة أو تحسينية، قد يعترض طريق تحصيلها مفاسد ومخالفات شرعية لا تنفك عنها في بعض الأوقات والأحوال، ومراعاة تلك المفاسد بالتوقف عن تحصيل المصالح المحقّقة، موقع في الحرج والمشقّة الشديدة، والنّظر في مآلات الأفعال هو الذي يقرِّر الإقدام أو الإحجام عن جلب المصالح، وقرّر الشاطبي أنّ: "الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج."[2]

1 ـ علاقة القاعدة بالأحكام التكليفية :

تبدو علاقة القاعدة بالأحكام التكليفية عند دراسة الشاطبي لمسائل المباح، وبالتحديد في المسألة الثانية عشر، والثالثة عشر من مسائل الحكم التكليفي، وكذلك في المسألة الخامس عشر عند حديثه عن مسائل الأمر والنهي، وكذا عند تفريعه عن قاعدة النّظر في المآلات، حيث قال: "والحاصل أنّه مبني على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق"[3]، وسيأتي الحديث عنها في البعد المقاصدي التفصيلي للمباح عند الشاطبي.

الفرع الخامس: علاقة الأحكام الوضعية بمآلات الأفعال.

تظهر علاقة الأحكام الوضعية بقاعدة النّظر في مآلات الأفعال عند الشاطبي، من خلال توسيع النّظر فيها من قصد الشارع من جعلها أحكاما وضعية، إلى قصد المكلف من فعلها أو تركها، ومدى موافقته لقصد الشارع أو مخالفته.

ومن القواعد المتفرعة على أصل النّظر في المآل في الأحكام الوضعية عند الشاطبي:

1- قاعدة الحيل.

2- قاعدة مراعاة الخلاف.

---

[1] أبو زهرة، أصول الفقه،ص:269.

[2] الشاطبي، الموافقات، ج4ص:530.

[3] المرجع نفسه.

أولا: قاعدة الحيل.

1 ـ مفهوم الحيلة في اللغة والاصطلاح:

الحيلة في اللغة:

الحيلة في اللغة من الحول والقوة، وهي تدل على الحذق وجودة في النّظر، والقدرة على دقّة التصرف[1].

الحيلة في الاصطلاح:

عرفها الشاطبي بقوله: "هي تقديم عمل ظاهره الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر."[2]

وقال عنها في موضع آخر من الموافقات: "التحيُّل بوجه سائغ مشروع في الظاهر، أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط، أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود مع العلم بكونها لم تشرع له."[3]

وقال ابن عاشور: "إنّ التحيُّل يراد منه أعمال يأتيها بعض النّاس في خاصة أحواله، للتخلص من حق شرعي عليه، بصورة هي أيضا معتبرة شرعا، حتى يظنّ أنّه جار على حكم الشرع."[4]

فالتحيّل لا يتحقق إلا بإيجاد المتحيِّل لفعل ظاهره الجواز، مع قصد المخالفة لمقصد الشارع من أصل تشريع ذلك الفعل المتحيَّل به، فيكون مآله خرم قواعد الشريعة في الواقع.

فهو يشتمل على مقدمتين:[5]

1- قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر.

2- جعل الأفعال المقصودة بها في الشرع معانٍ، وسائلَ إلى قلب تلك الأحكام.

2 ـ علاقة الحيل بالأحكام الوضعية.

تبدو علاقة الحيل بالأحكام الوضعية عند الشاطبي، لدى دراسته لمسائل السبب، والشرط، والمانع، وكذا عند حديثه عن أسباب الرخص، وذلك باعتبارها أفعالا مقدورة للمكلف لم يتعلق بها

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج1ص:759.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج4ص:523.

(3) المرجع السابق، ج2ص:646.

(4) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:353 ؛ وابن تيمية، الدليل على بطلان التحليل، ص:175.174 ؛ وابن القيم، إعلام الموقعين، ج3ص:142 وما بعدها.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:647.

تكليف، وإنّما جعلها الشارع لخيره المكلّف، فالأحكام التي يمكن أن تنقلب إنّما هي الأحكام التي توجد أو ترتفع بحسب أسباب أو شروط أو موانع بحيث يكون المكلف يد في إيجاد أو رفع هذه الأسباب أو الشروط أو الموانع"[1]، فالشاطبي نظر في مآلات فعل المكلّف لها، باعتبار الموافقة أو المخالفة لقصد الشارع من وضعها.

فإذا فعل المكلف السبب أو الشرط أو المانع، وكان موافقا في الظاهر لأصل المشروعية، وفي الباطن لقصد الشارع، حكم عليه بالصحة، وإن كان موافقا في الظاهر لأصل المشروعية، ومخالفا في الباطن لقصد الشارع، حكم عليه بالبطلان، "لأنّ الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنّما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الموضع، فليس على وجه المشروعات"[2]، والقاعدة التي قرّرها الشاطبي في هذا المعنى هي أنّه "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل."[3]

فمثال التحيُّل بإيقاع السبب: كمن تسبَّب في عقد نكاح صحيح في الظاهر، مع قصد التوصل به إلى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلل.

ومثال التحيُّل بإيقاع الشرط : كمن وهب ماله قرب نهاية الحول، هربا من وجوب الزكاة عليه.

ومثال التحيُّل بإيقاع المانع، كمن ملك نصاب الزكاة، وتعمّد الاستدانة قرب نهاية الحول، لانقاص النّصاب، وإسقاط وجوب الزكاة عليه.

وكذلك القول فيمن قصد أسباب الرخص بقصد منع انحتام العزائم، كمن أدركه شهر رمضان فأنشأ سفرا بقصد الإفطار.

فالأصل في السبب والشرط والمانع المذكورين المشروعية، إلا أنّه لمّا قصد المكلّف التحيُّل بهم لإسقاط الأحكام التكليفية المترتبة عليهم، وبالتالي مقاصدها، حكم عليها بالبطلان، لمخالفة قصد المكلف منها لقصد الشارع.

وخلاصة علاقة الحيل بالحكم الوضعي تتمثل في أمرين هما:[4]

---

[1] محمود عبد الهادي فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي، بسيوني للطباعة والنّشر، صيدا، ط1،(1427هـ.2006م)،ص:403.

[2] الشاطبي، الموافقات،ج2ص:652.

[3] المرجع السابق،ج2ص:606.

[4] علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي،ج1ص:340.

1- القصد غير المشروع: وهو قصد مناقصة الشارع.

2 ـ المفسدة المتوقعة التي يغلب حدوثها في المآل، من إسقاط واجب أو استحلال محرم، أو إبطال الحقوق التي تؤول إلى هدم مقاصد الشارع.

ثانيا: قاعدة مراعاة الخلاف.

1 ـ مفهوم مراعاة الخلاف في اللغة و الاصطلاح.

مراعاة الخلاف في اللغة:

مراعاة: مصدر للفعل رعي، "والراء والعين والحرف المعتل أصلان، أحدهما: المراقبة والحفظ والآخر الرجوع"[1]، وراعى أمره: حفظه وترقبه، والمراعاة المناظرة والمراقبة، وراعيت الأمر، نظرت إلام يصير[2].

والخلاف: مصدر للفعل خلف، والخلاف: المضادة يقال: قد خالفه مخالفة وخلافا، إذا ذهب إلى غير ما ذهب إليه صاحبه[3].

مراعاة الخلاف في الاصطلاح :

عرّفه المشاط بأنّه: "عبارة عن إعمال المجتهد لدليل خصمه المخالف في لازم مدلوله، الذي أعمل في نقيضه دليل آخر."[4]

وعرّفه أحد الباحثين بقوله: "اعتبار خلاف من يعتد بخلافه عند قوة مأخذه بامتثال مقتضى ما اختلف فيه."[5]

مثال: يرى الإمام مالك بطلان نكاح الشغار، لكن إذا وقع فإنّه يعمل بدليل المخالف القائل بعدم فسخ نكاح الشغار في لازم مدلوله وهو ثبوت الإرث بين الزوجين.[6]

وقال الشاطبي عن مراعاة الخلاف : "وهذا المعنى كثير جدا في المذهب، ووجهه أنّه راعى دليل المخالف في بعض الأحوال، لأنّه ترجح عنده، ولم يترجح عنده في بعضها فلم يراعه"[7]، فالأحوال

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2ص:408.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج2ص:1188.

(3) المرجع نفسه، ج2ص:886.

(4) حسن المشاط، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، (1411هـ، 1990م)، ص:235.

(5) عبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، الدمّام، السعودية، ط1، (1424هـ)، ص:317.

(6) حسن المشاط، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، ص:235.

(7) الشاطبي، الاعتصام، ج2ص:132.

التي يراعى فيها الخلاف تكون بعد وقوع الفعل المنهى عنه، كما أنّ الأحوال التي لا يراعى فيها الخلاف هي التي تكون قبل وقوع الفعل المنهى عنه.

2 ـ علاقة مراعاة الخلاف بالحكم الوضعي :

تبدو علاقة مراعاة الخلاف بالحكم الوضعي لدى الشاطبي، عند حديثه عن الصحة والبطلان، وبالخصوص عن الخلاف المتفرع عن مسألة النّهي: هل يقتضي البطلان أو الفساد في المعاملات؟

اعتبر الشاطبي الخلاف في هذه المسألة بعد وقوع الفعل المنهي عنه، لا قبل وقوعه، وعالجه بنظرة مآلية مصلحية، على وجه يليق بالعدل، وذلك كالنّكاح الفاسد، فإنّ الشاطبي يصححه بعد وقوعه بما يترتب عليه من آثار، كالميراث، وثبوت النسب، وحرمة المصاهرة، وهذا كما قال الشاطبي : "دليل على الحكم بصحته على الجملة، وإلا كان من حكم الزنا، وليس في حكمه باتفاق، فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف، فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول، مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب الترجيح، وهذا كلُّه نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنّقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النّهي أو تزيد."[1]

وقال الشاطبي كذلك: "فمن واقع منهيا عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي، بحكم التّبعية لا بحكم الأ□الة، أو مؤد إلى أمر أشدَّ عليه من مقتضى النّهي، فيُترك وما فعل من ذلك، ونجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظرا إلى أن ذلك الواقع واقع المكلّف فيه دليلا على الجملة، وإن كان مرجوحا فهو راجح بالنّسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه، لأنّ ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشدَّ من مقتضى النّهي، فيرجع الأمر إلى أن النّهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن من القرائن المرجحة."[2]

المطلب الثاني : البعد المقا□دي الإجمالي للحكم الشرعي .

الفرع الأول: مقصد التعبد وإخراج المكلف عن داعية الهوى.

طرح الشاطبي في القسم الرابع من أقسام مقا□د الشريعة "وهو مقصد وضع الشريعة للامتثال بها" مسألة قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، فتناول في المسألة الأولى منها بيان أن الشارع الحكيم قا□د من وضع الشريعة للامتثال أحكامها إخراج المكلف من داعية الهوى حتى يكون

(1) الشاطبي، الموافقات، ج4ص:526.525.
(2) المرجع السابق ،ج4ص:525.524.

عبدا لله اختيارا، كما هو عبدا لله اضطرارا.[1]

وهو قصد التعبّد قال الشاطبي: "إن المقصود الشرعي الأول التعبّد لله."[2]

واستدل الشاطبي على ذلك بأمور منها:

1- النص الصريح على أن العباد خلقوا للتعبد لله، والدخول تحت أمره، ونهيه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[3]، وقوله أيضا: ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ﴾[4]، وقوله كذلك: ﴿ وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ﴾[5]، إلى غير

---

(1) الشاطبي، الموافقات ،ج2ص:471.

والعبادة يرجع أصل معناها إلى الانقياد بالطاعة مع الخضوع والذل، وطريق معبد أي مذلل، والعبادة : الطاعة، وهي أبلغ من العبودية لأنها غاية التذلل، لا يستحقها إلا من له غاية الأفضال وهو الله تعالى. الفيروز أيادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ت:محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة،(د.ط)،(1412هـ.1992م)،ج4،ص:9.

والعبادة باعتبار الاضطرار والاختيار نوعان :

النوع الأول : العبودية الجبرية (أو الاضطرارية) : هي "كون الكائن الحي عبدا مملوكا مربوبا لربه، خاضعا لتصاريف قضائه وقدره بالجبر، في كل ما يجري فيه مما يحب ويكره، من كل ما لا يتصرف فيه العبد المملوك بإرادته الحرة". عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ابتلاء الارادة بالإسلام والإيمان والعبادة، دار القلم، دمشق،ط1،(1416هـ-1995م)،ص:174.173.

فالعبودية الاضطرارية ترجع إلى الحقيقة الكونية المتعلقة بربوبية الله لكل شيء، وهي عامة وشاملة يستوى فيها جميع المخلوقين، باعتبارهم مجبورين، والناس في هذا النوع كسائر الكائنات المجبورة في الكون، لا يملكون في سيرهم في هذا الوجود إرادة ما. ابن تيمية، العبودية، دار نور الكتاب، الجزائر العاصمة، الجزائر،ط1،(1431هـ-2010م)،ص:60 ؛ وحبنكة الميداني، ابتلاء الإرادة،ص:170؛ وكذا ابن القيم، مدارج السالكين، ت: أحمد الرفاعي و عصام الحرستاني، دار الجيل، بيروت،ط1،(1412هـ.1992م)، ج1ص:131.

النوع الثاني: العبودية الاختيارية: هي السلوك الإرادي المحقق لمطلوب الربّ من عبده، ولما يرضيه منه، على ما شرع، مع قصد عبادته له وحده. حبنكة الميداني، ابتلاء الإرادة،ص:174.

فالعبودية الاختيارية ترجع إلى الحقيقة الدينية الشرعية المتعلقة بألوهية الله سبحانه وتعالى، وهي خاصة بامتثال أمره، واجتناب نهيه، محبة وتعظيما له سبحانه، وهي التي بعث بها رسله، ووصف بها المصطفين من عباده. ابن تيمية، العبودية، مربع سابق، ص:66.65 ؛ وكذا ابن القيم، مدارج السالكين، ج1ص:131.

وهي بهذا المعنى: "اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال و الأعمال الظاهرة والباطنة"، فالعبادة الاختيارية "فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه". ابن تيمية، العبودية،ص:47 ؛ وكذا المناوي، التوقف على مهمات التعاريف، ت: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق،ط1،(1410هـ.1990م)،ص:498.

وخلاصة القول في العبادة : بمعنييها : أن العباد على المعنى الأول معبّدون، وعلى المعنى الثاني عابدون. ابن تيمية، العبودية،ص:69. وهذا المعنى الأخير هو مراد الشاطبي في المسألة، وقد اعتبره المقصود الأول و جعله على ثلاثة أجناس:

1ـ معرفة المتوجه إليه، وهو الله المعبود بحق سبحانه.

2 ـ معرفة كيفية التوجه إليه.

3 ـ معرفة مآل المكلّف في الآخرة ليخاف الله به ويرجوه. الشاطبي، الموافقات، ج3ص:321.

(2) المرجع السابق، ج2ص:582.

(3) سورة الذاريات،الأية:56.

(4) سورة طه،الأية:132.

(5) سورة النساء،الأية:36.

ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفاصيلها على العموم، فذلك كله راجع إلى الرجوع الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التعبد لله.[1]

2 -النصوص الدالة على ذم مخالفة هذا القصد (التعبد)، وما جاء فيها من النهي عن مخالفة أوامر الله، و الاعراض عنه، وما جاء من الوعيد، والعقوبات الخاصة لكل مخالفة، والتهديد بالعذاب في الآخرة، وأصل هذه المخالفات المضادة لمقصد الشارع من التعبد هو إتباع الأهواء.[2]

قال الشاطبي : "وأصل ذلك (مخالفة مقصد التعبد) إتباع الهوى والانقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة، والشهوات الزائلة، فقد جعل الله إتباع الهوى مضاد للحق وعدّه قسيما له."[3]

ثم استدل على ذلك بعدة آيات منها قوله تعالى :﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [4] وقوله أيضا :﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [5]وغيرها من الآيات التي تحصر الأمر بين الحق ممتثلا في الوحي بالشرع ،و الباطل متمثلا في الهوى، فهما متضادان،[6] قال تعالى :﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ ﴾ [7] وقال أيضا :﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ [8] وغيرها من الآيات. قال الشاطبي: "وتأمل فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى، فإنّما جاء به في معرض الذم له ولمتبعيه .... فهذا كلّه واضح في أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى، والدخول تحت التعبد للمولى."[9]

3 ـ ما علم بالعادات والتجارب أن الاسترسال في اتباع الهوى، لا يتحصل معه المصالح الدينية والدنيوية، لما يلزم من ذلك من التهارج والهلاك الذي هو مضاد للمصالح وناف لها، هذا مستفاد من

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:472.471.
[2] المرجع السابق، ج2ص:472.
[3] المرجع نفسه.
[4] سورة النجم،الأية:4.3.
[5] سورة ص،الأية:26.
[6] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:472.
[7] سورة الجاثية، الأية:23.
[8] سورة محمد، الأية:16.
[9] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:472.

العادات والتجارب المستمرة، ولذلك نجد النّاس اتفقوا على ذم من اتبع هواه وشهواته، وهذا أمر ذكر الشاطبي أنه أوضح وأظهر من أن يستدل عليه.[1]

ثم أكد الشاطبي أن الشريعة لم توضع على مقتضى شهوات العباد وأغراضهم، وإنما وضعت على مقتضى التعبد، حيث قال : "لم يصح لأحد أن يدعى على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم، إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة، أمّا الوجوب والتحريم، فظاهر مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار، إذ يقال له : "افعل كذا"، كان لك فيه غرض أم لا "ولا تفعل كذا"، كان لك فيه غرض أم لا، فإن اتفق المكلف فيه غرض موافق و هوى باعث على مقتضى الأمر والنهي، فبالعرض لا بالأصل"[2]، فمعنى التعبد متضمن في عموم أحكام الشريعة،[3]إذ يلحق المندوب بالواجب، والمكروه بالمحرم في وجه مؤنة العبادة.

وجه التعبد في المباح :

أكّد الشاطبي أن المباح الذي هو أحد أقسام الحكم التكليفي، هو الأخر لا يخرج عن مقتضى التعبد وإن كان ظاهره الدخول تحت خيرة المكلف، فإنّه إنّما أدخل بإدخال الشارع له تحت اختياره، لا بمحض هواه واختياره، فرجع في الحقيقة إلى الخروج عن مقتضى اختيار المكلف.[4]

فمثلا المباح الذي تتضح فيه الخيرة، قال عنه الشاطبي: "ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض، وقد لا يكون، فعلى تقدير أنّ ليس فيه اختيار، بل في رفعه مثلا، كيف يقال: إنه داخل تحت اختياره؟ فكم من صاحب هوى يودُّ لو كان المباح الفلاني ممنوعا، حتى لو إنّه لو وكل إليه مثلا تشريعه لحرّمه، ... وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيله، يودُّ لو كان مطلوب الحصول، حتى لو فرض جعل ذلك إليه لأوجبه، ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس، فيحب ما يكره غدا وبالعكس، فلا ينتسب في قضيته حكم على الإطلاق."[5] و عند ذلك تتوارد الأغراض على

---

(1) الشاطبي، الموافقات ، ج2ص:473.472.

(2) المرجع السابق، ج2ص:473.

(3) ابن القيم، مدارج السالكين، ج2ص:473.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:473.

(5) المرجع نفسه.

الشيء الواحد فينخرم النّظام بسبب اتّباع الأهواء،[1] فسبحان من قال:﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ ﴾[2]

قال ابن تيمية:" وأما كون الإنسان مريدا لما أُمر به أو كارها له ، فهذا لا تلتفت إليه الشرائع، بل ولا أمر به عاقل بل الإنسان مأمور بمخالفة هواه."[3]وعليه فإباحة المباح لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف إلا من حيث كان قضاء من الشارع، قال الشاطبي عنه: " وإذ ذاك يكون اختياره تابعا لوضع الشارع، وغرضه مأخوذا من تحت الإذن الشرعي، لا بالاسترسال الطبيعي، وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا الله"[4]، وله عبارة أبلغ وأدل على المطلوب في موضع آخر قال فيه عن العامل بحظه : "فإنه إنما يلتفت إلى حظه، أو ما كان طريقا إلى حظه، وهذا ليس بعبادة على الإطلاق، بل هو عامل في مباح إن لم يخلّ بحق الله أو بحق غيره فيه، و المباح لا يتعبد إلى الله به، وإن فرضناه قام على حظه من حيث أمره الشارع، فهو عبادة بالنّسبة إليه خا[illegible]ة، وإن فرضناه كذلك فهو خارج عن داعية حظه بتلك النّسبة."[5] فوجه التعبد في المباح يتمثل في أخذه من جهة الإذن الشرعي، وبهذا بيّن الشاطبي دخول الأحكام التكليفية كلّها بما في ذلك المباحات تحت مظلة العبادة الاختيارية، التي تحمي المكلّف من الأهواء التي تتجاذبه.

و تصحيحا للفهم الخاطئ الذي يتوهّم أنّه لا معنى للمصالح التي جاءت الشريعة بحفظها إلّا اتباع الأغراض والشهوات والحظوظ التي توافق أهواء المكلّفين، من جهة أن الله تعالى غني عن العالمين، أكّد الشاطبي على أنّ المصالح الحقيقية المعتبرة شرعا تكمن في تحقيق مقصد التعبد، وحفظا لهذا المقصد في المصالح قال: "إنّ وضع الشريعة إذا سُلِّم أنّها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع وعلى الحدّ الذي حدّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، ولذلك كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس."[6]

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:473.

[2] سورة المؤمنون، الأية:71.

[3] ابن تيمة، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة،(د.ط)، (1416هـ.1995م) ،ج10ص:346.

[4] الشاطبي، الموافقات،ج2ص:473.

[5] المرجع السابق،ج2ص:499.

[6] المرجع نفسه.

ويرى أنّ الحظ إذا دخل تحت أمر الشرع ونهيه، لم يبقى ثمة ما يشينه ويقدح فيه، بل إذا كان كذلك حصل منه مقصد التعبُّد من حيث كان الحظ تابعا لمقتضى أحكام الشرع لا متبوعا، ولا معنى للتعبّد سوى هذا.

فالشاطبي يوضح معنى المصلحة و المفسدة في الأحكام الشرعية حيث يرى:" أن حظوظ العباد وأغراضهم وشهواتهم لا تتحقق ولا يحصلون عليها باتباعهم لها، وإنما تتحقق بامتثالهم لأحكام الشريعة،... وإذا كان تحقيق المنافع والأغراض وإشباع الحاجات مشروعاً، فليس كل طريق إلى ذلك مشروعاً، فقد يكون الغرض مشروعاً كالتملك، ولكن طريقه حرام كالقمار والغش والربا والسرقة، فإذا كان التملك مباحاً، فلا يملك إلا بالطريق المباح"[1] ،وهذا معنى كلامه: "فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه حتى يأخذها من تحت الحد المشروع"[2] ،وقوله: "ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع."[3]

وسأورد عبارة الشاطبي بحرفها لأنّها دالّة على المطلوب، قال الشاطبي : "أما أنّ مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجا عن حدود الشرع، ولا بد أن يكون متناولا لها بنفسه، دون أن يناولها إيّاه الشرع."[4] ثم بيّن أنّ الحظوظ إذا أذن فيها الشارع يزول عنها الذّم، لأنّها تحت غطاء الشّرع، وإنّما المذموم منها هو الحظّ والغرض المرسل الذي لا يستظل بمظلة الشرع[5].ومن ثَمّ فالشاطبي يؤكد على" أن التقيد بالأوامر والنواهي أصل في الشريعة، وعلى أن العبودية لله يجب أن تكون في كل عمل من أعمال المكلف، وكل عمل ليس فيه تعبد لله فهو اتباع للهوى. ويركز على أن تقرير المصلحة والمفسدة راجع إلى وضع الشارع، وأن اتباع المصلحة إذا كان بحسب نظر العبد من غير اعتبار لحكم الشرع في تلك المصلحة فهو اتباع للهوى بإطلاق، وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق."[6]وبهذا يثبت أن المصالح و إن خدمت أغراض المكلفين وحظوظهم، فهي لا تنفك عن مقصد التعبُّد لأنّ الشارع هو الذي أذن فيها، فرجعت إلى معنى العبادة، وسلمت من شبهة الهوى المذموم أبدا، وحصلت لها البراءة من الهوى، لأن اتّباعه مجردا

---

[1] عبد الهادي فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي،ص:327.

[2] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:474.

[3] المرجع نفسه.

[4] المرجع السابق، ج2ص:473.

[5] المرجع السابق ، ج2ص:474.

[6] عبد الهادي فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي،ص:316.

في الأحكام الشرعية مظنة للاحتيال على الشرع وهو عين المفاسد، قال الشاطبي : "ومن تتبع مآلات اتّباع الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد الكثير." [1] ذلك أنه" إذا اتُّبع ربما أحدث في النفس ضراوة وأنسا به حتى يسري معها في أعماقها،....فقد يكون مسبوقا بالامتثال الشرعي فيصير سابقا له، وإذا صار سابقا له صار العمل الامتثالي تبعا له وفي حكمه"[2] فنيل الحظوظ والمصالح من جهة الإذن الشرعي المقصد منه خدمة مقام التعبد الذي هو المقصد الأصلي، لذا قال الشاطبي: "فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة[3] خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها، ولو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ، أو لكلف بها مع سلب الدواعي المجبول عليها، ولكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراد من عمارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب بهذه الحظوظ مباحا لا ممنوعا، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة وأجرى على الدوام مما يعده العبد مصلحة." [4]

فقد أذن الشارع في الحظوظ بالمقدار الذي يخدم مقام التعبد، لذلك نجد المقاصد الأصلية[5] التي هي محل العبادات أولا وابتداء، مجرّدة من القصد إلى الحظ أوّلا، وإذا ما وجد فيها شائبة الحظ فهي

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:477.

[2] المرجع السابق، ج2ص:476.

[3] مفهوم المقاصد التابعة :

أ – التابع في اللغة :

التاء والباء والعين أصل واحد، لا يشذ عنه في الباب شيء، وهو التلو والقفو، يقال : تبعت فلانا إذا تلوته، وأتبعته إذا لحقته، وسمي الظل تابعا لأنه تابع أبدا للشخص. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1ص:363.362.

ب– المقاصد التابعة اصطلاحا:

عرفها الشاطبي بقوله: "وأما المقاصد التابعة، فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن حيث جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات"، وعند مسعود اليوبي هي : "المقاصد التي تبعث على تحقيق المقاصد الأصلية أو تقترن بها، لاحقة من جهة الأمر الشرعي، أو من جهة المكلف وقصده وعادته"، وعرفتها الباحثة مليكة مخلوفي بقولها : "هي المقاصد الحاجبة والتحسينية، التي يحصل للمكلف من خلالها سد خلاته ونيل حظوظه بالقصد الأول في العاديات، وبالقصد الثاني في العبادات". الشاطبي، الموافقات، ج2ص:479 ؛ و مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة، ص:356 ؛ و مليكة مخلوفي، المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، ص:154.

[4] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:480.

[5] مفهوم المقاصد الأصلية:

أ – الأصل في اللغة:

قال ابن فارس: "الهمزة والصاد واللام، تأتي بمعنى الأصل، أي : أساس الشيء"، وأصل كل شيء قاعدته التي لو أهملت مرتفعة ارتفع بارتفاعه سائرة، وأصل الشيء أيضا : أسفله. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج1ص:109 ؛ و المناوي، التوقف على مهمات التعاريف، ص:79.

ب –المقاصد الأصلية اصطلاحا:

عرفها الشاطبي بقوله : "أما المقاصد الأصلية فهي التي لا حظ فيها المكلف وهي الضرورات المعتبرة في كل ملة"، وعرفها مسعود اليوبي بقوله:"المقاصد الأصلية : هي المقاصد المشروعة ابتداء لتحقيق أعظم المصالح، سواء كانت هذه المصالح التي تعود على المصالح الضرورية بالحفظ والتثبيت، ودرء الفساد عنها، وتحفظ كيان المجتمع الإسلامي"، وعرفتها الباحثة مليكة مخلوفي بقولها: "المقاصد الأصلية هي أهداف=

بالتّبع لا بالذات، خدمة لهذا المقصد المطلوب بذاته، وهو التعبد سواء كانت العبادات عينية أم كفائية.

وأمّا المعاملات فهي وإن جرت على الحظ لتحصيل مصالح المكلفين، فإنّ الحظّ فيها مأذون فيه شرعا، فعاد إلى البراءة من الهوى، إلا بحسب اقتضاء الشرع لأسبابها وشروطها وانتفاء موانعها.[1]

وقال الشاطبي عن علاقة المقاصد التابعة بالمقاصد الأصلية: "فإنّ هذه التّوابع مؤكِّدة للمقصود الأوّل، وباعثة عليه و مقتضية للدّوام فيه سرّا و جهرا"[2]،وقال ابن تيمية: "وهذا من رحمة الله بعباده يسوقهم بالحاجيات الدنيوية إلى المقاصد العليا الدينية."[3]

وجُماع ما سبق يؤكده ابن القيم حيث قال: "الأسرار والحكم الداعية إلى شرع الحكم، قدر زائد على مجرد الامتثال، فإنها تدعو إلى المحبة والإجلال والمعرفة والحمد، فالأمر يدعو إلى الحمد، وما تضمنه من الحكم والغايات تدعو إلى المعرفة والمحبة."[4]

ذلك أن المقاصد الأصلية التي هي مدار العبادات يقتضيها محض العبودية والمقاصد التابعة التي يكون الحظ فيها أولا يقتضيها لطف الخالق بالعباد.[5]

فتحصّل أن المصالح كلها معرّاة عن شوب الحظ والهوى، المنبثق من المكلف، بل الحظ فيها من إذن الشرع ومن حدِّه ورسمه، فينتج براءة المصالح الشرعية العائدة إلى المكلف من الهوى، ويتبين فيها معنى التعبد عند تحصيلها من جهة الإذن الشرعي.

وأكدّ الشاطبي أن العمل وفق المقصد الأصلي صحيح لموافقته مقصد الشارع حيث قال: "العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية، فإما على المقاصد الأصلية، أو المقاصد التابعة،... فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية .... فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقا، .... لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع، إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف من داعية الهوى حتى يكون عبدا لله."[6]

= التشريع التي قصدها الشارع أولا وابتداء، والتي تمثل أصول الدين وقواعده وكلياته" الشاطبي، الموافقات،ج2ص: 477 ؛ ومسعود اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية،ص:356 ؛ و مليكة مخلوفي، المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة،ص:65.

(1) الشاطبي، الموافقات،ج2ص:487.

(2) المرجع السابق، ج2 ص:662.

(3) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ت:ناصر العقل، دار عالم الكتب، بيروت،ط7،(1419هـ.1999م)،ص:313.

(4) ابن القيم : مدارج السالكين،ج1ص: 170.

(5) الشاطبي، الموافقات،ج2ص:480.

(6) المرجع السابق،ج2ص:492.

فالمقاصد الأصلية مدارها العبادات، لأنها راجعة إلى مجرد الأمر والنهي، فهي طاعة وامتثال، والعامل على مقتضاها لا يخرج عن مجرد الأمر، فهو عامل بمحض العبودية.

ثم إنّ القائم على مقصد التعبُّد قائم بعبء ثقيل من التكاليف "ذلك أنّ هذا الأمر حالة داخلة على المكلّف شاء أو أبى"(1)، أو كما قال كذلك : "العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية واقف على مركز الخدمة"(2)، فالعامل وفقا لمق□د التعبد موافق لق□د الامتثال لأوامر الشارع، فتكون ت□اريفه كلّها عبادة كانت من قبيل العادات أو العبادات.(3)

فالأعمال المأذون فيها ي□ح التعبّد بها إذا أخذت من جهة الإذن الشرعي، وإذا أخذت من جهة الحظ سقط معنى التعبد فيها سواء في العادات أو في العبادات(4)، أمّا في العادات فأمرها واضح لأنّهالا تفتقر إلى نية التعبد، وأما في العبادات فخلوها عن ق□د التعبد يخرجها عن معنى التعبد(5)، فالنية وق□د التعبد هو المعيار الأساسي للتفرقة بين العبادات والعادات.

فق□د الحظ في التكاليف الشرعية ابتداء مخالف لق□د الشارع، والقاعدة عند الشاطبي أن: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة"(6)، ويقول الغزالي: "كل حظ من حظوظ الدنيا تستريح إليه النفس، ويميل إليه القلب، قلّ أو كثر، إذا تطرق إلى العمل تكدّر به صفوه، وزال به إخلاصه."(7)

فمق□د التعبّد الذي انطوت عليه الأحكام الشرعية واحتوته من م□الح، يعد من أعلى المقاصد الجُملية، يقول ابن القيم واصفا المعنى السابق لأحكام شريعة الإسلام: " كل خير في الوجود فإنّما هو مستفاد منها؛ وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا وطوي العالم... فالشريعة التي بعث بها رسوله هي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة ."(8)

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:495.

(2) المرجع السابق، ج2ص:642.

(3) المرجع السابق، ج2ص:498.

(4) المرجع السابق، ج2ص:506.

(5) المرجع السابق، ج2ص:599 ؛ وابن القيم، إعلام الموقعين، ج3ص:11؛ وعمر سليمان الأشقر، النيّات في العبادات، دار النفائس، الأردن، ط2، (1428هـ.2007م)، ص:55.54.

(6) الشاطبي، المرجع السابق، ج2ص:606.

(7) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار صادر بيروت، ط1، (2000م)، ج5ص:108.107.

(8) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3ص:12.

فالشريعة بما فيها من أحكام شرعية إتمام للنعمة وإكمال للدين، ومقصد الشارع الحكيم منها إحاطة المكلف بسياج الحماية المتمثل في أحكامها، تحقيقا لمقصد التعبد ابتداء وحفظا لمصالح لمقاصد الشارع في الخلق، وهو ما سأتحدث عنه فيما يلي.

الفرع الثاني: حفظ مقاصد الشارع في الخلق:

إن الهدف الأساسي من التكليف بأحكام الشريعة، هو حفظ مقاصدها في الخلق،وهي المصالح الضرورية، والحاجيّة، والتحسينية، قال الشاطبي : "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجيّة، والثالث: أن تكون تحسينية."[1] فهذه المراتب الثلاث جماع المصالح التي هي ثمرة التكليف بالأحكام الشرعية.

1- مقصد الشارع الحكيم من الأحكام التكليفية حفظ المصالح الضرورية:[2]إنّ قصد الشارع الحكيم ابتداء من وضع الشريعة، هو حفظ المصالح الضرورية، سواء من جانب الوجود أو العدم، فأصول العبادات ترجع إلى حفظ الدين، والعادات والمعاملات لحفظ النفس والنسل والعقل والمال، هذا من جانب الوجود، والجنايات ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.[3]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:337.

(2) مفهوم المصالح الضرورية:

أ ـ الضرورة في اللغة:

ضرّ:الضاد والراء ثلاث معان: الأوّل: خلاف النّفع، والثاني: اجتماع الشيء، والثالث: القوّة. فمن المعنى الأوّل اسم الضرة، لأنّها تضر الأخرى كما تضرها تلك. و اضطر من الضرورة، والاضطرار: الاحتياج إلى الشيء. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،ج3ص:320 ؛ وابن منظور، لسان العرب،ج3ص:524.

ب ـ المقاصد الضرورية اصطلاحا:

عرّفها الشاطبي بقوله :"المقاصد الضرورية : فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بينما إذا افتقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوة حياة، وفي الآخرة فوة النّجاة والنّعيم والرجوع بالخسران المبين." وعرفها ابن عاشور بأنها : "هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها، في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش." الشاطبي، الموافقات، ج2ص:337 ؛ وابن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية،ص:300 ؛ ويوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الاسلامية،ص:116 ؛ وأحمد الريسوني. نظرية المقاصد،ص:146.145.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:139-137.

2- مقصد الشارع من الأحكام التكليفية حفظ المصالح الحاجية:[1]

كما هدف الشارع الحكيم ابتداء من خلال وضع الشريعة إلى حفظ المصالح الحاجية للخلق، من خلال التوسعة ورفع الضيق والحرج اللاحق بالمكلفين، بفوت هذه المصالح سواء في العبادات أو العاديات أو المعاملات أو الجنايات، فشرع الرّخص المخففة في العبادات، وأباح التّمتع بالطيبات، ورخّص في أضرب من المعاملات نحو السَّلم والقرض ونحوهما، حتى يوسِّع على عباده فيما اقتضاه عليهم، ويرفع الضيق المؤدي إلى الحرج في الغالب[2].

3- مقصد الشارع من الأحكام التكليفية حفظ المصالح التحسينية:[3]

بالإضافة إلى قصد الشارع الحكيم إلى حفظ المصالح الضرورية والحاجية، هدف الشارع من وضع الشريعة ابتداء إلى حفظ المصالح التحسينية خدمة للمراتب السابقة، ليتم استجلاب المصالح ودفع

---

(1) مفهوم المصالح الحاجية :

أ ـ الحاجة في اللغة :

حوج : الحاء والواو والجيم أصل واحد وهو الاضطرار إلى الشيء والافتقار والاحتياج إليه، ومنه سمي الفقير محتاجا، لأنه بحاجة إلى ما لابد منه من المسكن والملبس والمطعم وغيرها. ابن فارس، معجم مقاييس، ج2ص:114 ؛ الأزهري، تهذيب اللغة، ت: محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط1،(2001م)، ج5ص:58.

ب ـ المصالح الحاجيّة في الاصطلاح :

عرفها الشاطبي بقوله : "وأما الحاجيّات فمعناها أنّه مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، وإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة"، وقال عنها ابن عاشور : "ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لو لا مراعاتها لما فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مرتبة الضروري." الشاطبي، الموافقات، ج2ص:339 ؛ وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية،ص:302 ؛ و يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية،ص:163 ؛ وأحمد بن عبد الرحمان الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام الشرعية، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض،ط1، (1429هـ.2008م)، ج1ص:61.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:339.340.

(3) مفهوم المصالح التحسينية :

أ ـ التحسينيات في اللغة :

من التحسين والحسن، والحسن ضد القبح، والحسن الجمال، والجمع محاسن. ابن فارس معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج2ص:57 ؛ والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج1ص:1189.

ب ـ المصالح التحسينية في الاصطلاح :

عرفها الغزالي بقوله :"ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتسيير للمزايا والمزائد، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات"، وقال عنها الشاطبي : "هي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"، وعرفها ابن عاشور "هي ما كان بها كمال حال الأمة فيلا نظامها حتى تعيش آمنة = مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها أو التقرب منها." الغزالي، المستصفي، ج1ص:539 ؛ والشاطبي، الموافقات، ج2ص:340 ؛ وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية،ص:307.

المفاسد على أتمّ الوجوه، فكانت المصالح التحسينية خادمة للمصالح الضرورية والحاجية، سواء في العبادات أو المعاملات أيضا، كالطّهارات وستر العورات في العبادات، وآداب الأكل والشرب واجتناب المستقذرات في العادات، ومنع بيع النّجاسات وغيرها في المعاملات، ومنع قتل الحرِّ بالعبد، في الجنايات وقتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد[1]، قال الشاطبي : "فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية ... وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين"[2] لتلك المصالح.

وقد جعل الشارع المصالح الضرورية في التشريع أصل للمصالح الحاجية والتحسينية، لما يلزم من الإخلال بها إخلال بنظام العالم، في حين نجد أن الإخلال بالحاجي أو التحسيني لا يحدث إخلالا في مصالح الخلق الضرورية، وإنما ينتج عنه الحرج والمشقة، وإن وقع في التحسيني منها يزيل منه مظهر الجمال والتحسين.

ومن أجل تحقيق مصالح الخلق في مرتبة الضروريات، نبّه الشارع إلى مراعاة المصالح الحاجية والتحسينية بشرع الأحكام المفضية إليها، ذلك أن الإخلال بالأخيرتين بإطلاقٍ يحدث الإخلال في الضروريات بوجه ما[3]، ممّا يؤدي إلى مناقضة قصد الشارع من تشريع الأحكام، وهدم قصده في الخلق، وهو أمر محال إلا عند تزلزل القواعد والله أعلم.

فمجال الشريعة "لا يعدو أن يكون أوامر أو نواه، فهي قائمة على طرفين يسمى إحداهما طرف الإيجاب، ويسمى الآخر طرف السلب"[4]، فمقتضى الأمر يهدف إلى إقامة المصالح وتثبيت قواعدها ومقتضى النّهي يهدف إلى درء الاختلال الواقع أو المتوقع فيها[5]، وبالتالي يكون الأمر مقصودا لذاته، والنهي يكون تابعا وحاميا له[6]، قال ابن القيم عن الأمر : "المأمور به مطلوب إيجاده طلب المقاصد والغايات"[7]، وقال عن النهي "والمنهيات إنما نهى عنها لأنها صادَّة عن ذلك، فهي مقصودة

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:340.341.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع السابق، ج2ص:344-351.

(4) الحمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص:189.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:237.

(6) الحمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ص:189.

(7) ابن القيم، الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت،ط2،(1393هـ.1973م)، ج1ص:28.

لغيرها"[1]، فنظرت الشاطبي ومن ذهب مذهبه من العلماء للمصالح والمفاسد : "تبين وثوق الصلة بين المصلحة من جهة، وبين الأحكام من جهة أخرى، وتظهر لنا السَّنَنَ الذي سار عليه الشارع في التفاته إلى المصالح، واعتبار المغلوب منها في حكم العدم"[2]، وبالنّظر إلى المصالح والمفاسد باعتبار أنواع الأحكام التكليفية نجد أنّ" المصالح ثلاثة أنواع: أحدها: مصالح المباحات....الثاني: مصالح المندوبات.... الثالث: مصالح الواجبات، والمفاسد نوعان: أحدها: مفاسد المكروهات.... الثاني: مفاسد المحرمات."[3]

وبالعودة إلى ما قرره الشاطبي من أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مراتب المصالح في الخلق يكون:

-ما طلب الشّارع فعله: سواء كان واجبا أو ندبا، فهو يخدم أصلا ضروريا أو حاجيا أو تحسينيا.

ـ وما طلب الشارع تركه: سواء كان محرما أو مكروها، فهو يهدم أو يخدم هدم إحدى المراتب الثلاث.

- أما ما خيّر الشارع بين فعله وتركه، من حيث هو مباح، فلا يخدم أو يهدم كذلك إحدى المراتب الثلاث.

وهذا مشْكلٌ على قاعدة المصالح[4] ، ذاك "أنّ فعله له حكمة وتركه يفوت الحكمة، أو العكس صحيح، فإذا كانت الأحكام لم تشرع إلا لمصالح العباد، فلا بد من ترجيح أحد الطرفين على الآخر، أو أن يدعى وجود مرتبة رابعة دون التحسينيات."[5]

وربما هذا الأمر الذي أدى بالشاطبي إلى توجيه النّظر في الأحكام الشرعية باعتبار الجزئية والكلية، مبرزا أنها "تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص."[6]

---

[1] ابن القيم، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ت:زكريا يوسف،دار الكتب العلمية، بيروت،(د.ط)،(د.ت)،ج1ص:28.

[2] عبد الرحمان الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي،ص:149.

[3] العز بن عبد السلام،ص:12 ؛ وكذلك ص:48.47 ؛وص:267.

[4] محمود عبد الهادي فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي،ص:191.

[5] المرجع نفسه.

[6] الشاطبي، الموافقات،ج2ص:653.

ثم بين مراده بالمصلحة الجزئية، أو الكلية بقوله: " أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلّف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيّبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع."[1]

وبهذا النظر الجزئي والكلي "…. تكون منظومة الأحكام الشرعية محورا أساسيا لبيان مراتب المصالح، وبخ□ة تشريعية تشمل مصالح الإنسان الضرورية والحاجيّة والتحسينية."[2]

وإذا رجعنا إلى العز بن عبد السلام نجده يقرر بجلاء ووضوح انضواء الجزئية على مصالح تماما، كانضواء الكلية على مصالح، حيث قال : "الشريعة كلها مشتملة على جلب المصالح كلها، دِقها وجلّها، وعلى درء المفاسد بأسرها دقها وجلها، فلا نجد حكما لله إ□ وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة."[3] وقدّم كلاما أوضح حيث أكد أن المباح فيه مصالح متفاوتة، لكن □ أجر عليها، وما □ أجر عليه هو ما قصد بالمباح بجزئه، لأن فعل المباح على وفق مقاصد ونيات التعبد، يقلبه إلى أمر كلّي، ينال عليه الأجر[4]، وهو الأمر الذي تكلم فيه الشاطبي عندما قسم الحظ إلى قسمين باعتبار تناول المكلف للمباح، فإذا أخذ الحظ من جهة الحظ فق□ فهذا □ أجر فيه، وهو ما عناه العز من أنّ المباح □ أجر عليه من غير قصد التعبد ، وإن أخذه من جهة الإذن الشرعي فهذا فيه أجر، وهو ما عناه العز بأن فعل المباح بالنّية الصالحة يقلبه إلى طاعة وينال عليه الأجر.

كما أن الشاطبي هو الذي قدم ووطّد أن الكلّ □ قيام له إ□ بالجزء، لأن حقيقة الكليّ □ ينتظم إ□ بالجزئي حيث قال : "الجزئيات داخلة مدخل الكليّات في ال□لب والمحافظة عليها."[5]

وعليه فالإشكال مندفع بالتّوغل في البعد المقاصدي الذي طرحه الشاطبي من خلال النّظرة الكلية والجزئية للأحكام التكليفية، وإن ركز على أن وجوه المصالح منحصرة في الكليات □ الجزئيات، فهذا ا□ستثناء ليس لبيان وتقرير خلو الجزئيات عن المصالح، واقتصارها على الكليات بمراتبها الثلاث، وإنما هو لبيان أن الضب□ والتقعيد لهذه المصالح □ يتم إ□ وفق الكلية والجزئية، فالنظرة الجزئية لها تعلق لجهة التنظير الأصولي لتمييز الأحكام التكليفية بعضها عن بعض، والنظرة الكلية هي نظرة مآلية لها ارتباط

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:653.؛ و الغزالي، فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، بيروت، ط1،(1421هـ. 2000م)،ص:93.

(2) البوطي، ضواب□ المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت،(د.ط)،(د.ت)،ص:71.

(3) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:33.

(4) المرجع السابق،ص:60.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:380.

وثيق بمراتب المصالح، بناء على الفعل أو الترك لمقتضيات تلك الأحكام، وأثره على مراتب المصالح، فالمدقق لا ينتهض له إشكال والله أعلم.

قال الشاطبي: "إذا ثبت أنّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، فذلك على وجه لا يختل له نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات."[1]

وقال أيضا: "الأمور الثلاثة كلية في الشريعة، لا تختص على الجملة، وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي، وإن خصصت بعضا فعلى نظر كلي، كما أنها إن كانت كلية، فليدخل تحتها الجزئيات، فالنظر الكلي فيها، منزل على الجزئيات، وتنزله للجزئيات لا يخرم كونه كليا، وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع، وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح."[2]

وقال الباحث عبد الحفيظ قصّاش: "إن الكليات الثلاث، وإن تنزلت إلى الجزئيات والفروع، فهذا لا يؤثر في حكمها الكلي، فهي باقية على أصلها الكلي، وإن خصصت بعض الجزئيات، لكن ذلك كله لا يخرج عن المنظار الكليِّ للمقاصد الضرورية أو الحاجيّة أو التحسينية، مثال ذلك: صلاة الفرض هي أصل كلي، فلو نزلنا هذا الحكم مثلا على صلاة الظهر، في يوم مخصوص، فهذا التنزيل المخصوص لا ينفي صفة الكل عن هذا المقصد الضروري أي الصلاة."[3]

الفرع الثالث: الابتلاء والاختبار.

من مقاصد الحكم الشرعي الموجّه للمكلفين الابتلاء و الاختبار لتمحيص تصرفات المكلفين، ويُعلم ويُميّز الطائعون العابدون من العصاة الآبقين ، وما استوقفنا هنا هو النظر في طبيعة المصالح و المفاسد التي أُنيطت بها الأحكام وما اعترضتها من مشاق ليتضح وجه الابتلاء فيها.

لقد نظر الشاطبي في المصالح المبثوثة في هذه الدار من جهتين :

أولا : من جهة مواقع الوجود.

ثانيا : من جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

---

(1) الشاطبي، الموافقات ،ج2ص:361.

(2) المرجع نفسه.

(3) عبد الحفيظ قصّاش، الأصول الكبرى لنظرية المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(1427هـ.2006م)،ص:58.57.

النظر الأول : من جهة مواقع الوجود.

يعني الشاطبي بالمصالح في هذا المقام بأنها : "ما يرجع إلى قيام حياة الانسان، وتمام عيشه، ونيله ما يقتضيه من أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعّما على الإطلاق."[1]

إلا أن المصالح بهذا المعنى بحكم العادة لا تصفو، ولا تخلص، إذ هي مشوبة بتكاليف ومشاق، مقارنة أو سابقة أو لاحقة لها، قلت أو كثرت، وكذلك المفاسد الدنيوية، فهي إما مقرونة أو مسبوقة أو متبوعة بلذات وألطاف، ولذا يعسر استخلاص إحدى الجهتين.[2]

وأصل وضعها ممتزجة بالابتلاء والاختيار والتمحيص يدل عليه قوله تعالى:﴿ **وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةً**﴾[3]، وقوله أيضا :﴿ **لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلًا** ﴾[4]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**حُفّت الجنّة بالمكاره، وحُفّت النّار بالشّهوات**».[5]

فإذا تقرر امتزاج المصالح ببعض المفاسد، والعكس صحيح، فإنّها تفهم في هذه الدنيا على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفا وفعلها يكون مطلوبا، وإذا غلبت جهة المفسدة فهي المفسدة المفهومة عرفا، وتركها يكون مطلوبا، وإذا اجتمع فيه الأمران على تساو فلا يقال فيه إنه مصلحة أو مفسدة.[6]

وهكذا يقرر الشاطبي أنّ المصالح من حيث الوجود لا تتمحّض إلى الخلوص، بل هي موضوعة في الغالب على الامتزاج ، فما من مصلحة إلا و لحقتها مشقة وهي نوع مفسدة وإن قلّت، و المقصد من كل ذلك ابتلاء العباد بهذا التكليف وما حوى من مشاق لازمة عنه، وهو المعنى الذي قرره العز

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:351.

(2) المرجع نفسه.

(3) سورة الأنبياء،الأية:35.

(4) سورة هود،الأية:07.

(5) أخرجه:

ـ البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب: حجبت النّار بالشهوات، رقم:6487، من طريق أبي هريرة،ج4ص:189.

(6) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:351.

بن عبد السلام ـ من قبل ـ حيث قال: "واعلم أن المصالح الخالصة، عزيزة الوجود، فإن المأكل والمشارب والمناكح والمساكن، لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق."[1]

وتابعه تلميذه القرافي مصرحا بأنّ : "استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قلّت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلّت على البعد."[2]

ويرى ابن عاشور أنّ ضابط تمييز كون الوصف مصلحة أو مفسدة أمر دقيق من جهة العبارة، يسير من جهة الاعتبار والملاحظة، وفي ذلك يقول : "وتحقيق الحدِّ الذي يعتبر فيه الوصف مصلحة أو مفسدة أمر دقيق في العبارة، ولكنه ليس عسير في الاعتبار والملاحظة، لأن النّفع الخالص والضرَّ الخالص وإن كانا موجودين، إلا أنّها بالنّسبة للنّفع والضرِّ المستويين يعتبران عزيزين."[3]

وعموما فإنّ النّاظر في المصالح النّاتجة عن الأعمال يجد أنّها تشتمل على مصلحة خالصة ـ وهي عزيزة أو نادرة ـ أو راجحة، أو تستعمل على مفسدة خالصة أو راجحة، أو أن تستوي مصلحتها ومفسدتها.

و إذا جئنا لوجود المصالح الخالصة أو المفاسد الخالصة نجد أن الناس قد تنازعوا فيها في مسألتين:

المسألة الأولى : في وجود المصلحة والمفسدة الخالصتين : فمنهم من منعه ورأى أنّه لا وجود لهما، لأنّ المصلحة هي النّعيم واللّذة وما يفضي إليه، والمفسدة هي العذاب والألم وما يفضي إليه، وكل مأمور به لا بدّ أن يقترن به ما يحتاج معه إلى الصبر على الألم، أي : كل لذّة وسرور لابدّ أن يعترضها أذى، لكن لما كان هذا الأذى مغمورا مرجوحا قليلا بالنسبة للمصلحة المأمور بها، لم يلتفت الشرع إليه حتى لا تعطل المصلحة الكثيرة لأجله، ولذا قيل : ترك الخير الغالب لأجل الشر القليل المغلوب شر كبير.[4]

[1] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:10.

[2] القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:74.

[3] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية،ص:281.

[4] ابن القيم، مفتاح دار السعادة، محمود حسن ربيع، منشورات ولاية العلم والإرادة، القاهرة،ط2،(1358هـ.1939م)، ج2ص:309.

والشيء نفسه بالنسبة للمفاسد والشرور المنهي عنها، إذا فعلت ونال الإنسان منها لذّته العاجلة، عُدَّت مصلحة لكنّها قليلة بالنسبة لمفسدة عظيمة، ولذا قال تعالى في الخمر والميسر قبل تحريمهما : ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾[1]

فالمنهيات نحو الخمر والميسر والربا والظلم وسائر الفواحش مفاسد في ذاتها تعتريها منافع لفاعلها، ولكنّها قليلة، لذا أهملت في الاعتبار وصار الحكم الراجح للمفاسد.[2]

المسألة الثانية : يرى آخرون أنّ المصالح والمفاسد يمكن أن يكونا خالصين في مواقع الوجود نحو محبة الله تعالى والإيمان به، فهي خير من كل الوجوه، لا مفسدة فيه بوجه ما، وكذلك الجنة خير محض لا شرّ فيه أصلا، والنّار شرٌّ محض لا خير فيه أصلا، وإذا كان هذان القسمان موجودين في الآخرة، فما المانع من وجودهما في الدنيا؟. بل لا يمنع من وجودهما في الدنيا أيضا نحو: المخلوقات منها ما هو شر محض، ومنه ما هو خير محض، فالأول كإبليس والشياطين، والثاني كالأنبياء والملائكة.وكذلك يوجد من المصالح ما هو خير وشر وأحدهما غالب على الآخر، نحو ما نجده في النّاس، فمنهم من فيه الخير وشره قليل، ومنه من فيه الشر وخيره قليل، وقس على ذلك الأعمال[3]، وقس على ذلك التكاليف الشرعية.

قال ابن القيم : "فهكذا الأعمال منها ما هو خالص المصلحة وراجحها، و خالص المفسدة وراجحها، ... فكل مأمور به فهو راجح المصلحة على تركه، وإن كان مكروها للنّفوس،... وهكذا كل منهي عنه فهو راجح المفسدة، وإن كان محبوبا للنّفوس، موافقا للهوى، فمضرته ومفسدته أعظم مما فيه من المنفعة، وتلك المنفعة مغمورة مستهلكة في جنب المضرة."[4]

هذه آراء الناس في المسألة، وبعدها قدم ابن القيم رأبه فقال: "وفصل الخ[illegible]اب في المسألة، إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنّها في نفسها خالصة من المفسدة، لا يشوبها مفسدة، فلا ريب في وجودها، وإن أريد بها المصلحة التي لا يشويها مشقة ولا أذى في طريقها والوسيلة إليها، ولا في ذاتها، فليست بموجودة بهذا الاعتبار، إذ المصالح والخيرات واللّذات والكمالات كلُّها لا تنال إلا بحظ من المشقّة، ولا

---

(1) سورة البقرة، الأية:219.

(2) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2ص:310.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

يعبر إليها إلا على جسر من التعب، وقد أجمع عقلاء كل أمة على أن النّعيم لا يدرك بالنّعيم، وأن من آثر الراحة فاتته الراحة، وإنّ بحسب ركوب الأهوال واحتمال المشاق تكون الفرحة واللّذة، فلا فرحة لمن لا همّ له، ولا لذة لمن لا صبر له، ولا نعيم لمن لا شقاء له، ولا راحة لمن لا تعب له، بل إذا تعب العبد قليلا استراح طويلا."[1]

وأكدّ ابن القيم على أنّ كمال النّعيم والمصلحة بحسب تحمُّل المشقّة في الطريق، وإنّما الخلاص من كل شيء إنما هو في دار السّلام، أما في هذه الدّار فلا، ثم أبان أنّ المسألة بهذا التّفصيل الذي فصّله تؤول إلى وفاق، لا إلى النّزاع فيها.[2]

أمّا المصالح والمفاسد المتساوية، فيرى ابن القيم أنها لا توجد، لأن المصالح إذا اجتمعت مع المفاسد فلا بد لأحدهما أن يغلب على الآخر فيترجّح، لأنّ الحكم يصير للغالب، وإمّا أن يتصادما ويتدافعا، ولا يغلب أحدهما الآخر، فهذا أمر غير واقع، لأنّه لا بدّ لأحدهما أن يغلب الآخر فيكون له الحكم[3]، والأمر ذاته صرح به الشاطبي حيث قال : "فإن تساوتا، فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة، ولعل هذا غير واقع في الشريعة، وإن فرض وقوعه فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل، وذلك في الشرعيات باطل باتفاق."[4]

وقد قدّم ابن القيم خلاصة في هذا حيث قال : "الشريعة مبناها على تحصيل المصالح بحسب الإمكان، وأن لا يفوت منها شيء فإن أمكن تحصيلها كلها حصلت، وإن تزاحمت لم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض قدم أكملُها وأهمّها وأشدّها طلبا للشارع." [5]

وعليه: فمن خلال هذه المسألة التي بحثت طبيعة وجود المصالح و المفاسد ، فقد تقرر أن المصالح أو المفاسد الموجودة في هذه الدّار مشوبة وغير خالصة، إلا أنّه يبقى بيان نوع التعلق التشريعي بها وهو ما يأتي في النظر الثاني.

---

[1] ابن القيم، مفتاح دار السعادة ،ج2ص:311.310.

[2] المرجع السابق، ج2ص:311.

[3] المرجع نفسه.

[4] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:356.

[5] ابن القيم، مفتاح دارالسعادة، ج2ص:315.

النظر الثاني: من جهة تعلق الخ اب الشرعي بها.

يرى الشاطبي أنّ الغالب في حكم الاعتياد من المصلحة أو المفسدة، هو مناط تعلق الخطاب الشرعي به، طلبا له تحصيلا للمصلحة المقصودة شرعا، أو نهيا عنه دفعا للمفسدة غير المقصودة شرعا، وفي هذا المعنى يقول : "فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل ... فإن تبعها مفسدة، فليست مقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه."(1)

كذلك قال في المفسدة: "إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجلها وقع النّهي ... فإن تبعتها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل ... كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر."(2)

فالحاصل من ذلك "أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هي خالصة، غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلا ولا كثيرا، وإن توهم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك."(3)

وفيما يلي نصوص لثلة من العلماء تؤكد ما ذهب إليه الشاطبي وقرّره آنفا، قال القرافي: "فإن أوامر الشارع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة، أو الراجحة..."(4)

وقال الآمدي:"المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة، أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين."(5)

وقال ابن تيمية: "إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنّها ترجيح خير الخيرين، وشرِّ الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما."(6)

وقال ابن القيم: "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:352.353.

(2) المرجع السابق، ج2ص:353.

(3) المرجع نفسه.

(4) القرافي، الفروق، ج2ص:253.

(5) الآمدي، الإحكام، ج2ص:183.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ت: عبد الرحمان بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، (د.ط)، (1416هـ. 1995م)، ج2ص:48.

ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه."[1]

وقال ابن باديس : "ما أمر الله تعالى إلا بما هو خير وصلاح لعباده، وما نهى تعالى إلا فما هو شر وفساد لهم أو مؤدي إلى ذلك."[2]

وقال ابن عاشور : "تشريع جلب المصالح ليس فيه تحصيل مفسدة، وأن تشريع درء المفاسد ليس فيه إضاعة مصلحة، بل التشريع كله جلب مصالح، لأنّ طرف المفسدة المغمور في جانب المصلحة الغامرة، أو طرف المصلحة المغمور في جانب المفسدة الغامرة لا يؤثر في نظام العالم شيئا."[3]

فما كان مصلحته خالصة أو راجحة أمر به الشارع الحكيم وجوبا أو ندبا، وما كان مفسدته خالصة أو راجحة، نهى عنه الشارع الحكيم حرمة أو كراهة، فإذا تقرر أنّ المصالح التي تعلقت بها الأحكام التكليفية أوامرها ونواهيها، هي مصالح خالصة، فإنّ هذا الخلوص جاء لبيان أنّ المشقّة التي تسبقها أو تقترن بها، أو تلحقها، تفسر بمآلاتها في أفعال المكلفين جلبا للمصالح أو درأ للمفاسد.

الفرع الرابع: جبر ما فات من المصالح و ضبط وجوهها.

أولا ـ جبر ما فات من المصالح:

قصد الشارع الحكيم من وضع الأسباب ـ بغض النظر عن كونها في خطاب التكليف مشروعة أو ممنوعة ـ هو ترتب مسبّباتها عليها، سواء كانت هذه المسببات مصالحَ أو مفاسد، قال الشاطبي:" وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسبّبات"[4] ، لذلك جعل الشارع الحكيم وقوع المسبّبات عقب إيقاع الأسباب، سواء كان المُوقع للسبب مكلّفا أو غير مكلّف، عامدا أو مخطئا، عالما أو جاهلا، ذاكرا أو ناسيا، قال الشاطبي:" إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك المسبّب أو لا، لأنه لمّا جعل مسببا عنه في مجرى العادات عدّ كأنه فاعل له مباشرة"[5] ، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضيا لمسبّبه، وعلى شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من مصالح أو مفاسد، لا يخرجه عن ذلك جهله بالمصلحة أو المفسدة أو مقاديرهما، فالفاعل ملتزم بجميع ما ينتجه تسببّه من

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3ص:11.

(2) ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف،الجزائرالعاصمة،ط1، (1402هـ.1982 م)، ص:140.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية،ص:289.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:189.

(5) المرجع السابق، ج1ص:205.

مسبّبات[1] وبالأخص إذا أنتج التسبب مفاسد للأخرين أو فوّت مصالح عنهم، فقد شرع الله عز وجل الجوابر الثابتة بخطاب الوضع جبرا لما فات من المصالح ، قال العز بن عبد السلام: "والغرض من الجوابر جبر ما فات من مصالح حقوق الله وحقوق عباده، ولا يشترط في ذلك أن يكون من وجب عليه الجبر آثما، ولذلك شرع الجبر مع الخطأ والعمد، والجهل والعلم، والذكر والنسيان، وعلى المجانين والصبيان، بخلاف الزواجر فإن معظمها لا يجب إلا على عاص زجرا له على المعصية." [2]

فالدخول في الأسباب مطلقا إذا أنتج عنه مفاسد، يترتب عليه أحكام من جهة التكليف وأحكام من جهة الوضع قال العز: "فمن الأسباب ما ينبني عليه حكم واحد، ومنها ما ينبني عليه حكمان، إلى أن ينتهي السبب الواحد إلى قريب من ستين حكما أو اكثر." [3]

فما له من الأسباب حكم واحد مِلك الصيد بالحيازة؛ وكذا إتلاف الأموال خطأ موجب للضمان. وماله حكمان: قتل الخطأ؛ أحدهما: وجوب الكفارة. والثاني: وجوب الضمان. و ما له من الأسباب ثلاثة أحكام: إتلاف الأموال عمدا؛ فأحكامه التحريم والتعزير وإيجاب الضمان.[4]إلا أنه ما يهمنا في هذا الموضع هو بيان ما بني على الأسباب في خطاب الوضع، باعتبارها جوابر لما فات من مصالح حقوق الله وحقوق العباد، قال العز بن عبد السلام :"و الجوابر تقع في العبادات والأموال والنفوس والأعضاء ومنافع الأعضاء." [5]

فمن الجوابر المتعلقة بالعبادات: جبر الطهارة المائية بالطهارة الترابية، وجبر ما نقص من سنن الصلاة المؤكدة سهوا بالسجود، وجبر الصوم في حق العاجز عن أدائه وقضائه بمُدّ من الطعام، وكذلك جبر المرضع والحامل بالفدية لما فاتهما من اداء الصيام ، وكذلك جبر محظورات الإحرام إن وقعت بالدماء والطعام والصيام. [6]

وأما الجوابر المتعلقة بالأموال" فالأ□ل ردُّ الحقوق المضمونة بأعيانها عند الإمكان، فإذا ردّها كاملة الأو□اف برئ من عهدتها، و إن ردّها ناقصة الأو□اف جبر أو□افها بالقيمة." [7]

---

(1) الشاطبي، الموافقات،، ج1ص: 206.

(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:181؛ والقرافي،الفروق،ج1ص:351.

(3) العز بن عبد السلام، المرجع السابق،ص:377.

(4) المرجع السابق،ص:378.377.

(5) المرجع السابق،ص:378.

(6) العز بن عبد السلام، المرجع نفسه؛ والقرافي، المرجع السابق، ج1ص: 358.

(7) العز بن عبد السلام، المرجع السابق،ص:183؛ والقرافي، المرجع نفسه.

وأما المنافع المباحة المتقوّمِة، فتجبر بالعقود الفاسدة والصحيحة؛ لأن الشرع قد قوّمها ونزّلها منزلة الأموال. (1)

وأمّا الأبضاع فهي كذلك تجبر في العقود الفاسدة والصحيحة، وفي وطء الشبهة أو الإكراه؛ بمهور الأمثال. (2)

و النفوس والأعضاء تجبر بالدية، وأما الجراحات فإنها بالأروش. (3)

فالجوابر الثابتة بخطاب الوضع قصد الشارع الحكيم منها تعويض ما فات من حقوق الله وحقوق العباد، وهذا يدل على مراعاة الأحكام الوضعية لما فات من مصالح العباد، ويؤكد طرد قاعدة المصالح في الأحكام،" وواضح أن الحكمة من ثبوت هذه الأحكام هو استدراك المصلحة المفوَّتة أو جبرها بمثلها، إذ لو توقفت ضرورة جبرها على توفر شروط التكليف؛ لفاتت بذلك مصالح كثيرة على العباد وتعرضوا لمفاسد كثيرة دون أن يعوضوا عنها شيئا." (4) وقال حامد العالم:" الغرض من مشروعية الجوابر هو جبر ما فات من مصالح حقوق الله وحقوق عباده...و ربط الضمان بالإتلاف هو من باب ربط الأحكام بأسبابها، وهو مقتضى العدل الذي □ تتمّ المصلحة إ□ به، كما أوجب الشرع على القاتل خطأ دية القتيل، وذلك □ يعتمد على التكليف؛ فيضمن الصبي و المجنون و النائم ما أتلفوه من الأموال." (5) وقال كذلك:" نعلم أن الله تعالى أثبت هذه الأحكام و أشباهها بموجب خطاب الوضع، سواء كانت شروط التكليف متوفرة أو □، والقصد بها استدراك مصالح العباد، ولو□ هذا لضاعت حقوق الناس ومصالحهم بين ادّعاء الخطأ و عدم القصد، فقصد الشارع أن يحافظ على هذه المصالح بأدق الطرق وأحكمها في بلوغ الغاية." (6)

و إذا كان من عدل الله تعالى جبر ما فات من مصالح حقوقه على خلقه، وحقوق عباده بعضهم على بعض بالجوابر، كان كذلك من رفقه عز وجل عدم التسوية بين المخطئ و العامد، إذ فرقت أحكامه تعالى بينهما فاستثنى من عدم اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع أمرين:

أحدهما: أسباب العقوبات.

---

(1) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:185؛ والقرافي، الفروق، ج1ص: 360.

(2) العز بن عبد السلام، المرجع السابق،ص:186؛ والقرافي، المرجع نفسه.

(3) العز بن عبد السلام، المرجع السابق،ص:187.186.

(4) البوطي، ضوابط المصلحة،ص:76.

(5) حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية،ص:76.

(6) المرجع السابق ،ص:92.

والثاني: الأسباب الناقلة للمِلك من بيع وشراء وإعتاق وغيرها، وذلك لاعتبار الشارع الحكيم لعدم قصد المكلّف للإفساد، قال القرافي:" و السرّ في استثناء هذه القاعدة من خطاب الوضع، أن رحمة صاحب الشرع تأبى عقوبة من لم يقصد الفساد ويسعى فيه بإرادته، بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والإنابة، فمثل هذا لا يعاقبه صاحب الشرع رحمة ولطفا." [1]ويرى ابن النجار الفتوحي أن الحكمة من ذلك هي" عدم تعدي الشرع قانون العدل في الخلق والرفق بهم؛ و إعفائهم من تكليف المشاق أو تكليف ما لا يطاق وهو حليم." [2]

ثانيا ـ ضبط وجوه المصالح:

جعل الشارع الحكيم الشروط أحكاما وضعية تكميلا لكل سبب اعتبره جالبا للمصلحة أو دارئا للمفسدة، ولتحصيل مقاصدها على أتمّ الوجوه، قال العز بن عبد السلام:" كل تصرف جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة ، فقد شرع الله فيه من الأركان و الشرائط ما يحصل تلك المصالح المقصودة الجلب بشرعه ، أو بدرأ المفاسد المقصودة الدرء بوضعه." [3]

و هذه الشروط منها ما يختص بباب العبادات، ومنها يختص بباب معاملات الناس بعضهم مع بعض، ويقول العز:" اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده و يوفِّر مصالحه، فشرع في كل باب ما يحصل مصالحه العامة والخاصة، فإن عمّت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، و إن اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به." [4]

ففي باب العبادات الإيمان شرط في كل عبادة، والطهارة و ستر العورة و استقبال القبلة شروط خاصة بالصلاة و الطواف، و لا يشترط ذلك في الصوم والحج والزكاة والسعي والرمي و غيرها من العبادات. [5]

و أما أبواب المعاملات فقد اشترط الشارع الحكيم فيها شروطا مختلفة و متنوعة خاصة بكل نوع منها، إلا أن هذا الاختلاف ما هو في حقيقته إلا ضبط لوجوه لمصالح العباد، قال البوطي:" اختلاف

---

(1) القرافي، الفروق، ج1ص:296.

(2) ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ج1ص:124.

(3) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص:430.

(4) المرجع السابق ،ص:422.

(5) المرجع السابق،ص:430.

شروط صحة المعاملات وصفاتها و آثارها حسب اختلاف طرقها إلى تحقيق مصالح العباد." [1]، فاختلاف هذه الشروط مناسب لتنوع المصالح المقصودة منها كل في بابه " بل قد يشرط في بعض الأبواب ما يكون مبطلا في غيره نظرا لمصلحة البابين، كما شرط في استقصاء أوصاف المحكوم له والمحكوم عليه؛ أن ينتهي إلى عزة وجود المشارك في تلك الأوصاف، كيلا لا يقع الحكم على مبهم، ولو وقع مثل ذلك في السَّلم لأفسده لأنه مؤدّ إلى تعذر تحصيل مقصوده." [2]، قال البوطي موضحا لما سبق:" بيان ذلك أن اللزوم والجواز، والتوقيت و الإطلاق، والوجود والفقدان، و المنافع والأعيان، صفات متناقضة؛ و مع ذلك فهي كلّها معتبرة في مجموع أحكام المعاملات، ومنها ما شرط فيه التوقيت ونها ما شرط فيه عدمه." [3]

فالشارع الحكيم اشترط في بعض المعاملات اللزوم من الطرفين، كالبيع والإجارة و الأنكحة والأوقاف والضمان والهبات، لأن المقصود من هذه العقود ألا يتمّ إلا إذا كانت متصفة باللزوم، ولو لم تتصف بذلك لجاز لكل واحد من الطرفين فسخ العقد و لما وثق كل واحد منهما بالانتفاع بما صار إليه، و لبطلت الفائدة الشرعية من ذلك. [4]

و اشترط كذلك في بعض المعاملات ما تكون مصلحته في الجواز من الطرفين، كالشركة والوكالة و الجعالة والوصية والقراض والعواري والودائع، فاختصاص هذا النوع بالجواز دون اللزوم المقصود منه ترغيب الناس في هذا النوع من المعاملات، إذ لو لزمت لعظم الضرر على الجانبين ولتعطل في الناس هذا النوع من البر. [5]

و تحقيقا لمصالح الناس ورفعا للحرج عنهم اشترط الشارع الحكيم في بعض المعاملات الجواز من أحد الطرفين؛ واللزوم من الطرف الثاني، كالرهن والكتابة وعقد الجزية وغيرها، ومثل هذه المعاملات لا تحقق مصالحها المشروعة لأجلها إلا إذا توفّر اللزوم والجواز، و لولا ذلك لفاتت مصالحها. [6]

و كذلك منع الشارع الحكيم من بيع المعدوم و إجارته وهبته، لما في ذلك من الغرر وعدم الحاجة إليه، بينما جوّز عقود المنافع مع عدمها إذ لا تحصل المصالح إلا بذلك. [7]

---

[1] البوطي، ضوابط المصلحة،ص:77.

[2] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:422.

[3] البوطي، ضوابط المصلحة،ص:77.

[4] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:426؛ والبوطي،ضوابط المصلحة،ص:78.

[5] العز بن عبد السلام، المرجع السابق،ص:427؛ والبوطي، المرجع نفسه.

[6] العز بن عبد السلام، المرجع السابق،ص:528.

[7] المرجع السابق،ص:422؛ والبوطي، ضوابط المصلحة، ص:77.

ولا ريب أن التنوّع في الشروط باعتبارها أحكاما وضعية، قصد الشارع منها حفظ مصالح الناس الضرورية أو الحاجيّة، لذا قال العز:" ولا شك أن هذه المصالح التي خولفت القواعد لأجلها، منها ما هو ضروري لا بد منه ومنها ما تمس إليه الحاجة المتأكدة." [1]

فاختلاف الشروط السابقة الذكر المقصود منه ضبط وجوه المصالح " و لولا أن اختلاف الطريق لهذه الأحكام إلى مصالح العباد هو الذي ألف بين مجموع هذه الصفات، لكان توزيعها على الأحكام وهي متضاربة كما رأينا من قبيل القسمة العشوائية و الترجيح بدون مرجح." [2] قال ابن عاشور:" الشريعة ما جاءت بما جاءت به من تحديد كيفيات معاملات الأمة و تعيين الحقوق لأصحابها، إلا وهي تريد تنفيذ أحكامها، وإيصال الحقوق إلى أربابها... وإلا لم يحصل تمام المقصود من تشريعها." [3]

وبهذا يتبين أن" أحكام الإله كلها مضبوطة في العادة بالحكم، محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها، كما أن تدبيره وتصرّفه في خلقه مشروط بالحكم المبنية على الأسباب المخلوقة، مع كونه الفاعل للأسباب والمسبّبات." [4]

---

[1] العز بن عبد السلام، المرجع السابق،ص:430.

[2] البوطي، ضوابط المصلحة،ص:77.

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية،ص:495.

[4] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:431.

الفصل الثاني:

البعد التفصيلي المقاصدي للحكم الشرعي عند الشاطبي.

المبحث الأول: البعد التفصيلي المقاصدي للحكم التكليفي عند الشاطبي.

المبحث الثاني: البعد التفصيلي المقاصدي للحكم الوضعي عند الشاطبي.

المبحث الأول: البعد التفصيلي المقاصدي للحكم التكليفي عند الشاطبي.

ستتمّ دراسة هذا المبحث من خلال ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: البعد التفصيلي المقاصدي للواجب والمندوب: وفيه سأحاول إبراز الأبعاد المقاصدية لمطلوب الفعل، من خلال رؤية الشاطبي المقاصدية من حيث أقسامه، ومن حيث كونه مطلوبا لذاته أو وسيلة لغيره، وكذا من حيث النظرة الكلية والجزئية في كل من الواجب والمندوب، وعلاقة الأخير بالواجب.

المطلب الثاني: البعد التفصيلي المقاصدي للحرام والمكروه: وذلك من خلال بيان الأبعاد المقاصدية لمطلوب الترك، من وجهة نظر الشاطبي المقاصدية باعتبار كون الفعل محرما لذاته أو لغيره، وكذا باعتبار النظرة الكلية والجزئية للحرام والمكروه، وعلاقة الأخير بالحرام.

المطلب الثالث: البعد التفصيلي المقاصدي للمباح: وذلك بإظهار الأبعاد المقاصدية للمباح عند الشاطبي، من جهة كونه وسيلة لغيره، ومن جهة اختلاف حكمه باعتبار النظرة الكلية والجزئية فيه، وعلاقة الأخيرة بالمقاصد الأصلية والتابعة.

المطلب الأول: البعد التفصيلي المقاصدي للواجب والمندوب.

الفرع الأول: البعد التفصيلي المقاصدي للواجب.

أولا: البعد المقاصدي للواجب باعتبار الكلية والجزئية .

بين الشاطبي مفهوم الكلية والجزئية في الواجب، وأثر فعله أو تركه على المصالح المقصودة منه، بناء على نظرة كل من الجمهور أو الحنفية، فبحسب نظرة الجمهور في عدم التفرقة بين الفرض والواجب، يكون الواجب مطلوبا بالجزء والكل معا، وبحسب نظرة الحنفية يطّرد الأمر ذاته، فيصير الواجب الذي هو أخص من الفرض، عندهم واجبا بالجزء وفرضا بالكل، ومن باب أولى الفرض كذلك.

وبالتالي فقد قسم الشاطبي الواجب بناء على النظرة السابقة إلى قسمين:

القسم الأول: مفهوم الكلية والجزئية وأثرها على الواجب حال الترادف. (على مذهب الجمهور).

يرى الشاطبي أن الواجب في نفسه، تختلف أحكامه بحسب الكلية والجزئية، بالنظر إلى دوام امتثال المكلف لمقتضاه ، أو بالنظر إلى دوام مخالفة المكلف لمقتضاه ، ويقرر أن الواجب بالجزء واجب في ذاته بأصل تشريعه، المكلف به مطالب بلزوم مداومة فعله في جميع الأحوال والأزمان، إلا أن الوجوب فيه تتفاوت درجاته طرديا كلّما داوم المكلف عل ترك فعله، إلى أن يصير الطلب له في أقوى

مستوياته، والوجوب في أعلى درجاته حال الترك المطلق له، وهو معنى وجوبه بالكل، وفي ذلك يقول: "أما الواجب فإن قلنا إنه مرادف للفرد، فإنه لا بد أن يكون واجبا بالكل والجزء، فإن العلماء إنما أطلقوا عليه لفظ الواجب من حيث النظر الجزئي، وإن كان واجبا بالجزء فهو كذلك من باب أولى."[1]

وقد عودنا الشاطبي الغوص على دقائق المعان، فبعد أن طرح مفهوم الواجب على مستوى الكلية والجزئية، تساءل عن مدى أثر الكلية والجزئية في حكم الواجب، حيث قال : "ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكلية والجزئية أم لا.؟"[2]

بعدما قرر الشاطبي تأثير النظر الكلي في تفاوت درجات وجوب الواجب بالجزء والكل، وأن أعلى درجات الواجب هو ما له علاقة بالكلية، وأدناها هي ما بقي على أصل تشريعه في الجزئية، استدل على ذلك بما يلي:

1-الجواز الشرعي: اعتبر الشاطبي تأثير الكلية والجزئية في درجة وجوب الواجب أمرا جائزا ظاهرا، لا يحتاج إلى استدلال معمّق، وذلك من خلال ضرب الأمثلة: فالظهر واجب بالجزئية على كل مكلف، والمخل به يلحقه الوعيد، وترك كل ظهر أو صلاة واجبة أحرى بالوجوب، وأشدّ وعيدا، ويقع في أعلى الكبائر بالدرجة الأولى، وكذا القتل مرة كبيرة بالنظر الجزئي، وإذا داوم على القتل انتظم من المداومة كبيرة أكبر من كبيرة الجزئي، وبالتالي تكون مفسدة الترك الكلي للواجب أعمّ من مفسدة الترك الجزئي، وكذا مفسدة الفعل الكلي للحرام أعمّ من مفسدة الفعل الجزئي للحرام.[3]

2- الوقوع الشرعي: استدل الشاطبي على تأثير الكلية والجزئية في الوجوب و درجته مما جاء في الشارع، ووقوع ذلك بالفعل، فقد ورد في تارك الجمعة قوله عليه الصلاة والسلام : «**من ترك الجمعة ثلاث مرات، طبع الله على قلبه**»[4]، وقيد وقوع الطبع بالثلاث، وقال صلى الله عليه وسلم في

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:132.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع السابق، ج1ص:133.132.

[4] أخرجه:

- أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب: التشديد في ترك الجمعة، رقم:1045، ج2ص:87.
- الترمذي في سننه، كتاب الجمعة عن رسول الله، باب: ما جاء في ترك الجمعة من غير عذر، رقم:500، ج1ص:510.509.
- النسائي في سننه، كتاب الجمعة، باب: التشديد في التخلف عن الجمعة، رقم:1369، ج1ص:162.
- ابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة و السنة فيها، باب: في من ترك الجمعة من غير عذر، رقم:1168، ج2ص:259.258.

وجميعهم من طريق أبي الجعد الضمري.

حديث آخر: «**من تركها استخفافا بحقها أو تهاونا بها**»(1)، فتكرر ترك الجمعة استخفافا أو تهاونا بها، يصير الترك الجزئي جمليا كليّا، يستحق فاعله المعاقبة بالطبع على القلب لشدّة التحريم، وأما من تركها من غير عذر ولا استخفاف فقد ارتكب محرما دون حرمة الاستخفاف فتغليظ العقاب والجرم أو خفته يتناسب طردا مع الكلية والجزئية، فالمساس بالكلية يعظم العقاب، بخلاف المساس بالترك الجزئي، فإنه يخفف من عظم العقاب والجرم، وأدنى جزئية من العقاب لا تخرجها عن العقاب.(2)

القسم الثاني: مفهوم الكلية والجزئية وأثرها على الواجب حال عدم الترادف. (على مذهب الحنفية).

يرى الشاطبي كذلك أن تأثير النظرة الكلية في اختلاف أحكام الواجب، أمر مطّرد حتى في حالة عدم الترادف بين الواجب والفرض، فينقلب الواجب بالجزء في أصل تشريعه إلى فرض بالكل حالة تركه مطلقا، وبالتالي يرتقي من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع، والقول مثله في الفرض من باب أولى، فيكون الفرض بالجزء في أصل تشريعه فرضا بالكل، باعتبار النظرة الكلية، قال الشاطبي : "وأما إن قلنا : إن الواجب ليس بمرادف للفرد، فقد يطّرد فيه ما تقدم، فيقال: إن الواجب إن كان واجبا بالجزء كان فرضا بالكل، لا مانع يمنع من ذلك ... وعلى هذه الطريقة يستتبّ التعميم، فيقال في الفرض: إنه يختلف بحسب الكل والجزء."(3)

فنظرة الشاطبي للواجب باعتبار الجزئية والكلية، سواء على مذهب الجمهور أو الحنفية، قد اصطبغت بالصبغة المقاصدية، نظرا للارتباط الوثيق بين الواجبات الشرعية، وبين المصالح المقصودة من تشريعها، بناء على قاعدة المصالح.

وبيان ذلك أن قطب الرحى الذي تدور عليه أغلب أحكام الوجوب ابتداء؛ هو التأسيس لإيجاد مصالح الناس الضرورية(4)، فأمر الله تعالى كل مكلف، "بحفظ دينه اعتقاد وعملا، وبحفظ نفسه قياما بضروريات حياته، وبحفظ عقله حفظا لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نفسه التفاتا إلى بقاء عوضه

(1) أخرجه:

- ابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: فيمن ترك الجمعة من غير عذر، من طريق جابر بن عبد الله، رقم: 1669، ج2ص:259. بلفظ:" من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه."

(2) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:133.

(3) المرجع نفسه.

(4) انظر تفاصيل حفظ المصالح الضرورية: مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة،ص:182 و ما بعدها ؛ وكذا يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية،ص:226 وما بعدها ؛ وكذا عبد النور بزا، مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية،ط1،(1429هـ.2008م)،ص:223 وما بعدها.

في عمارة هذه الأرض، ... وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة"[1]، وألزم المكلفين بالدخول تحت مقتضيات الواجبات، ومنعهم من مخالفتها، على العموم والإطلاق، في جميع الأحوال والأزمان[2]، تثبيتا لقواعد تلك المصالح الضرورية، وبناء لأركانها، حتى تستقيم حية المكلفين الدنيوية على وفقها، وتصلح آخرتهم بالفوز بجنات النعيم والنجاة من العذاب الأليم.

والذي يبدوا لي أن ما سبق، هو معنى الجزئية في الواجبات الشرعية في أصل تشريعها، لذلك اعتلت سلّم الأحكام التكليفية الطلبية، لإفضائها مباشرة إلى المصالح الضرورية التي هي أمّ المصالح، وأصل للحاجية و التحسينية.[3]

أما معنى الكلية في الواجب فمستنده النظرة المآلية المبنية على فرض وقوع الترك المطلق للواجبات الشرعية، لذا فقد مثل الشاطبي بترك الصلاة كلّية، أو المداومة على قتل الأنفس بغير حق، استخفافا بحقها، وامتناعا عن الالتزام بمقتضياتها، في جميع الأحوال والأوقات، فينتج عن ذلك التهارج والفساد والهلاك، لانهدام قواعد المصالح الضرورية، فتفوت الحياة في الدنيا، ويفوت النّجاة والنّعيم في الآخرة.

قال الشاطبي: "لو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النّسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش."[4]

وبذلك يتبين أن: "مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة، أي الضروريات ... فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي، وجد مبنيا عليها حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود."[5]

وببيان معنى الكلية والجزئية في الواجب، من وجهة نظر الشاطبي المقاصدية، يمكنني القول :

– أن معنى الجزئية في الواجب، هو حفظ المصالح الضرورية من جانب الوجود، باعتبارها أساسا متينا تنبني عليه المصالح الحاجية و التحسينية ، ولهذا قال الشاطبي: "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية."[6]

– وأن معنى الكلية في الواجب، على فرض تركه مطلقا، هو حفظ المصالح الضرورية من جانب العدم، وذلك بدفع الخلل الواقع أو المتوقع فيها، وبالتالي فيما سواها من المصالح الحاجية والتحسينية،

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:478.

(2) المرجع السابق، ج2ص:477.

(3) المرجع السابق، ج2ص:345.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع السابق، ج2ص:344.

ولهذا قال الشاطبي: "إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه، كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقين، لأن الأصل إذا اختلّ اختلّ الفرع من باب أولى."[1]

وبهذا تظهر العلاقة بين الواجب بالجزء وعظم المصلحة المقصودة منه، وبين الواجب بالكل بناء على النظر المآلي في تركه مطلقا وعظم المفسدة الناتجة عنه، قال الشاطبي: "المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة والمعصية تعظم بحسب عظم المصلحة، أو المفسدة الناشئة عنها، وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يكرُّ بالإخلال عليها."[2]

ثانيا : البعد المقاصدي للواجب باعتبار أقسامه.

سبق في الفصل الأول عرض تقسيمات الواجب عند الأصوليون باعتبارات متعددة، مع ذكر الخلاف بين العلماء في بعض مسائلها، ويبدو أن الشاطبي نظر في ذلك الخلاف بنظرة ذات أبعاد مقاصدية، رجح بين أقوال العلماء فيها ترجيحا مقاصديا، وذلك بناء على ما تقرر عنده من فهم لمقاصد الشريعة، ومن تلك الأبعاد التي ذكرها.

1 ـ البعد المقاصدي للواجب باعتبار التوقيت والإطلاق.

ـ مقصد الشارع من التوقيت في الواجب المقيد و المطلق:

شكّل الاهتمام بدراسة مقاصد الشارع، من التوقيت في الواجب المقيد، والإطلاق في الواجب المطلق، منافذ مقاصدية نفذ إليها الشاطبي بمنظاره الدقيق، ليوقفنا على البعد المقاصدي للواجبات الشرعية الموقوفة بتوقيتها، حيث صرّح أن مقصد الشارع منها يكمن في تلبية الأمر، والامتثال للطاعة في حدود الوقت المحدّد لفعل الواجب، حيث قال : "ما حدّ له الشارع وقتا محدودا من الواجبات ... فإيقاعه في وقته لا تقصير فيه شرعا، ولا عتب ولا ذمّ، وإنما العتب والذمّ في إخراجه من وقته سواء علينا أكان وقته مضيقا أو موسعا."[3]

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:346.

[2] المرجع السابق، ج2ص:580.

[3] المرجع السابق، ج1ص:148.

وقد استدل الشاطبي على ذلك بدليلين:

الأول : أن تحديد الوقت قد يكون لمعنى قصده الشارع أو لغير معنى؛ وهو باطل، فلم يبقى إلا أن يكون لمعنى قصده، وذلك المعنى هو موافقة الفعل فيه، فإذا وقع فيه تحقق مقصود الشارع من ذلك التوقيت، ويلزم منه قطعا موافقة الأمر في ذلك الفعل الواقع فيه، ولم يلحقه الذمّ والعتب في المجال المحدد للواجب الموسع، وهو دليل على سعة المجال لموافقة الأمر، ومن ثمّة موافقة مقصود الشارع وهو المطلوب.[1]

الثاني : أنه لو كان جزء الوقت في الواجب الموسع معيّنا للزم أن يكون الجزء من الوقت الذي وقع فيه العتب ليس من الوقت المعين، لأنّا قد فرضنا أن الوقت المعيّن مخيّر في أجزائه إن كان موسّعا، والعتب مع التخيير متنافيان، فلا بد أن يكون خارجا عنه، وقد فرضناه جزءا من أجزائه، هذا خلف محال، وظهور هذا المعنى غير محتاج إلى دليل.[2]

فالعبرة في الواجب المؤقت عند الشاطبي هي إيقاعه، في وقته المحدد له شرعا، وهو قصد الشارع فيه[3]، والأمر نفسه قرّره العز بن عبد السلام حيث قال: "وكذلك ما وجب على الفور يجب الأمر به على الفور، كيلا تتأخر مصلحته عن الوقت الذي وجبت فيه."[4] فالواجب المؤقت قصد الشارع من خلال ربطه بالتوقيت، تحصيل مصالح إيقاعه في دائرة التأقيت، لأنّ خارجها لا مصلحة فيه بل فيه لحقوق مفاسد، ذلك أن التقييد مقصود شرعا فلا ينبغي مجاوزته، لئلا تفوت مصالحه التي لا ينبغي التشاغل عن تحصيلها كما قال القرافي : "وأما تعيين أوقات العبادة، فنحن نعتقد أنها المصالح في نفس الأمر، اشتملت عليها هذه الأوقات وإن كنا لا نعلمها، وهكذا كل تعبدي معناه: أنا لا نعلم مصلحته، لا أنه ليس فيه مصلحة طردا لقاعدة الشرع في عادته في رعاية مصالح العباد."[5]

وعليه فإن الشاطبي لم يكتف بربط الأحكام بوجوه المصالح، بل نبّه على الظرف الزمني لاقتناص تلك المصالح، وأمر المكلف برعايته لئلا تفوته المصلحة، فالتوقيت الزماني لوقت العبادة وربطه بالوجوب الشرعي، له حكمة ومقصد شرعي إجمالا، فاقت حكمته إدراك العقول لتفاصيله، لذلك

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:148.

[2] المرجع نفسه.

[3] الجيلالي المريني، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة،ط1، (1433هـ.2003م)،ص:176.

[4] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:248.

[5] القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:63.

نجد الشاطبي أكّد على أن العبرة في حدّه بوقت، هو أداؤه في وقته لتحصيل مقاصده منه، ويبدو لي والله أعلم أن المفاسد التي تنتج عن إيقاع الفعل خارجا وقته المحدد له، هو إنقاص الأجر ووقوع الفعل قضاء لا أداء، وبالتالي نقصان تمام العبودية وتمام الثواب والله أعلم.

أما الواجب المقيد بوقت العمر، فقد أوضح الشاطبي أن في ذلك دلالة على المسارعة والمبادرة لإيقاعه في أول أزمنة الإمكان، نظرا للجهالة التي تكتنفه من جهة وقت العمر، تحصيلا لمنفعته ومصلحته، وخوفا من ضياعها بانقضاء العمر ونفاده دون ذلك.

فالعبرة في الواجب المطلق عند الشاطبي، هي إيقاعه في أول أزمنة الإمكان، لأن العاقبة فيه مغيبة، والمعلوم منه ما في اليد الآن[1]، قال العز بن عبد السلام: "وأما ما يجب على التراخي : فكالحج والعمرة والنذور المطلقة والكفارات، وكل ما يجب على التراخي، أو يندب إليه متراخيا، فالأفضل تقديمه في أول وقته تحصيلا لمصلحته، ما لم يمنع منه مانع أو يعوق عنه عائق."[2]

وما يجمع التوقيت و عدمه، هو التنبيه على مواقعة الأحكام في زمانها، لتحصيل مصالحها وعدم تفويتها، لأنها المقصد الشرعي من تشريع تلك الأحكام، فالمصالح هي الثمرة المقصودة، وتعلق الإيجاب بمواقيتها وأزمنتها؛ وعاء لهذه الأحكام أو ملاقط لها إن صح التعبير والله أعلم.

2 ـ البعد المقاصدي للواجب باعتبار التحديد وعدمه.

إن الواجبات المحدودة المقدّرة هي لازمة لذمّة المكلف، كأثمان المشتريات، وقيم المتلفات، ومقادير الزكوات، وفرائض الصلوات، والدليل على تحديدها وتقديرها مشعر بالقصد إلى ذلك المعين[3]، أما غير المحدودة فمثل : الصدقات، ودفع الحاجات، والجهاد، ويدخل تحته سائر فروض الكفايات، فهي لازمة للمكلف، غير أنها لا تترتب في ذمته إلا بعد تعيين الحاجة، وتبيُّن مقدار ما يحتاج إليه فيها، وذلك موكول للنّظر لا للنّ□.[4]

فالكفايات عموما تحديد مقدارها راجع إلى نظر المجتهدين، يقدرون حاجة الأمة إليها بحسب الظروف والملابسات، لضبط مقدار هذه الحاجة في زمانها الم□لوبة فيه، فالواجبات غير المقدرة وإن ساوت الواجبات المحددة شرعا بالنّ□ في الوجوب، إلا أنّها فارقتها واختلفت عنها في الجهة المحددة

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:150.

(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص:249.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:151.

(4) المرجع السابق، ص:151.152.

لمقدار وزمان تحصيل هذا الوجوب، فالمحدّد النّص من الشارع هو الذي ضبطه وقدّره، أما غير المحدّد فالنّظر والاجتهاد هو الضابط لمقدار وزمان إيقاعه فيه، فالشاطبي ربط الواجبات المحددة الواقعة عموما في دائرة العبادات بمراتب الضروريات، لأن تحديدها يو�ي أنها مناطق محظورة على العقل كما ربط الواجبات غير المحددة بمراتب الحاجيات والتحسينيات بالنظر إلى أ�ل الواجبات المحددة، فهي تدنو عن رتب الضروريات، لأن أ�ل تشريع الواجبات الكفائية هو رفع الحرج الواقع في الواجبات المحددة، كالصدقات فهي راجعة إلى تحسين وجوه الإنفاق في الواجب المحدد، أو رفع الحرج عنه، وهذا لا يتعارض مع كونه واجبا على الكفاية، لأن الوجوب فيه جاء من جهة الكفاية إذا تعلق الأمر بالكل.

وذكر الشاطبي كذلك ضربا آخر أخذ بشبه من المحدّد وغير المحدّد، لم يتحمض لأحدهما، وهو محل اجتهاد، كالنفقة على الزوجة والأقارب[1]، فهذا الضرب كما يرى الشاطبي لم يتمحض لإحدى المراتب الثلاث، الضرورية أو الحاجية أو التحسينية ابتداء، وإنما يترجح إلحاقه بإحداها بالنّظر والاجتهاد المستقل في كل واقعة؛ المبني على مراعاة جوانب عدة؛ منها الظرف والحالة للمنفق عليه غنيا أو فقيرا، فمثل هذه الملابسات لها دور مهم في الترجيح، وبالتالي تعيين درجة الإنفاق هل هي من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات.

وتُرِك هذا الضرب لأنظار المجتهدين وتقديراتهم لمرتبة المصلحة فيه، بسبب عسر انضباط الأحوال فيه، قال الشاطبي: "فالضرب الأول لاحق بضروريات الدين، ولذلك محض بالتقدير والتعيين، والثاني لاحق بقاعدة التحسين والتزيين، ولذلك وكل إلى اجتهاد المكلفين، والثالث آخذ من الطرفين بسبب متين، فلا بد من النظر في كل واقعة على التعيين، والله أعلم."[2]

ومقصود الشاطبي بعسره هو: أنه لو حصل فيه الضبط بالتحديد من الشارع مع أن الواقع هو اختلاف الحال فيه بالنسبة لأحوال المكلفين لوقع الحرج والمشقة، لذلك كان متروكا لأنظار المجتهدين يلحقونه بالمراتب الثلاثة حسب مقتضى الحال، والله أعلم.

ومنه يمكن أن نستنتج أن مرتبة الضروريات لما كانت مصالحها أعظم كانت محددة، ومعينة من الشارع غير موكولة إلى أنظار المجتهدين حتى لا تفوت مصالحها، وهو ما يلاحظ في الواجبات المحددة المعيّنة والمقدرة، بخلاف الواجبات غير المحددة، التي تدخل تحتها سائر فروض الكفايات، فهي موكولة

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:154.

(2) المرجع نفسه.

في تحديد مقدارها، وتحصيل مصالحها إلى أنظار المجتهدين، لأن تفويت جزء منها يحتمل، والمقدار الأكبر المحقق منها يعين الواجب المحدد، ويرفع عنه الحرج ويحسنه، لذا أوكل إلى أنظار المجتهدين.

وعليه فالمصالح الحاجية و التحسينية التي تعلقت بها الواجبات غير المقدرة، لم تحدّد تحديد الواجبات التي تقع في مرتبة الضروريات هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فمن أمعن النظر يلاحظ أن المصالح الضرورية لما كانت لا غنى عنها، وينتج عن فوتها الهرج وفقدان الحياة، عمد الشارع إلى تحديدها وتعيينها مقدارا وزمانا، حتى لا تفوت المكلف رحمة به وكفاية له، وأما المصالح الحاجية والتحسينية، فلمّا لم تكن ضرورية في أصلها، أجراها الشارع على عدم الانضباط، تحصيلا لوجوه الإمكان التي يقدرها المجتهد، لتجب على المكلف، والله أعلم.

3 ـ البعد المقاصدي الواجب باعتبار المخاطب به:

ينقسم الواجب باعتبار المخاطب به إلى واجب عيني، وإلى واجب كفائي:

– قصد الشارع من الواجب العيني:

لم يتحدث الشاطبي عن قصد الشارع من الواجب العيني، في مسألة مستقلة كما فعل مع الواجب الكفائي، إلا أن مخاطبة آحاد المكلفين، بالواجب العيني، دون مجموعهم أو بعضهم، يفيد بعظم المصالح المقصودة منه، ويدل على كونه في أعلى رتب المصالح، قال الشاطبي : "فأما كونها عينية، فعلى كل مكلف في نفسه، فهو مأمور بحفظ دينه اعتقاد وعملا، و بحفظ نفسه قياما بضروريات حياته، وبحفظ عقله حفاظا لمورد الخ[illegible]اب من ربه، و بحفظ نسله التفاتا إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار ...، و بحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة"[1]، وبالتالي فإن تكليف آحاد المكلفين بالواجب العيني المقصد الشرعي منه هو تحقيق وتحصيل مصالحهم الضرورية حتى لا تفوت بالتقاعس أو الإنابة عن تحصيلها، ولذلك قرر الشاطبي: "أن كل من كُلّف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار."[2]

واستدل الشاطبي على ذلك بما يلي:

1– انقسام المصالح إلى دينية ودنيوية ، فالدّينية لا سبيل إلى النيابة فيها لأنها " من قبيل العبادات اللازمة للمكلف من جهة توجّهه إلى الواحد المعبود "[3] ، لأن " التعبُّدات الشرعية لا يقوم فيها أحد

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:478.

[2] المرجع السابق، ج2ص:635.

[3] المرجع السابق، ج2ص:520.

عن أحد ،ولا يغني فيها عن المكلف غيرُه ، و عمل العامل لا يجتزي به غيره ، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يتّهب إن وهب، ولا يحمل إن تحمّل"[1] ، و أما الدنيوية فعلى فرض أنه مكلف بها فقد تعيّنت عليه وسقطت عن الغير بحكم التعيين، إذ لم يُكلّف بها أصلا ،إذ الحاصل أنها إن اختصت بالمكلف فلا نيابة.[2]

2- لو كلف بها الغير لما وجبت على من تعيّنت عليه ولما خوطب بها ألبته، لأن المقصود من ذلك هو جلب مصلحة أو درء مفسدة، وإذا قام بها هذا الغير بحكم التكليف يلزم من ذلك ألا يكلف بها من تعينت عليه، وقد فرض أنه مكلف بها على التعين وهذا لا يصح.[3]

3-القول بتكليف الغير بها يكون إمّا على التعيين وإما على الكفاية ولا يصح تقديرهما ، ذلك أن القول بالتعيين قد تقدّم بطلانه، و القول على الكفاية فالفرض فيه أنه على المكلف عينا لا كفاية فيلزم منه أن يكون واجبا عينيا عليه وغير واجب عليه في حالة واحدة و هو محال.[4]

- قصد الشارع من الواجب الكفائي:

ربط الشاطبي مسألة تعيين المخاطب في الواجب الكفائي باعتبار المصلحة المجتلبة به، أو المفسدة المستدفعة به، وبهذا الاعتبار نظر الشاطبي للواجب الكفائي من جهتين، وهما الكلية والجزئية، كما يلي:

1-من جهة أنه كلي الطلب: أي: "أنه متوجّه على الجميع، لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين"[5]، لأن القيام بذلك الفرض قيام لمصلحة عامة، فهم مطلوبون بسببها على الجملة[6]، وعلق الشيخ عبد الله دراز مبينا مراد الشاطبي بقوله : "أي : باعتبار مجموعة فروض الكفايات، وإلا فهذا إنما يتوجب على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به، ويتفرع على هذا أنه إذا لم يقم به أحد، فإن الإثم لا يعم المكلفين، بل يخص المتأهلين فقط، هذا مراده."[7]

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:521.

[2] المرجع السابق، ج2ص:635 و ص:521.

[3] المرجع نفسه.

[4] المرجع السابق، ج2ص:635.

[5] المرجع السابق، ج1ص:169.

[6] المرجع السابق، ج1ص:172.

[7] عبد الله دراز، هامش الموافقات، ج1ص: 169.

2- من جهة أنه جزئي الطلب: يرى الشاطبي أن فيه تفصيل، وينقسم أقساما وربما تشعّب شعبا، إلا أن الضابط له في الجملة: أن الطلب الكفائي يتوجه إلى بعض المكلفين المتأهلين للقيام به[1]لأن "المقصود بفرض الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفاسد، دون ابتلاء أعيان المكلفين"[2]، وإذا كان كذلك ف "لا يصح أن يطلب بها من لا يُبدي فيها ولا يعيد، فإنه من باب تكليف مالا يطاق بالنسبة للمكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفعة."[3]

فاعتبار نظرة الشاطبي المقاصدية للواجب الكفائي، خلص منها إلى نتيجة مفادها أن القادر هو المطلوب بإقامة الفرض الكفائي، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر.[4]

وقد قرر الشاطبي أن فرض الكفاية: "لا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع، وإلا لم ينضبط القول فيه."[5]

قرر الشاطبي عسر انضباط الواجب الكفائي بوجه واحد من الوجوه المذكورة، ذلك لأن محاولة ضبطه بوجه يحصل منه اختلال في وجه آخر لا يمكن إهماله في حقيقة الأمر، لأنه يمثل حالة من حالاته، وقد قدم نظرة أشمل وأوسع، تشمل جميع الأوجه، وتلائم بينها ممثلة في الجمع بين ما قاله العلماء في الواجب الكفائي، وذلك يحدده الواقع، ورتبة المصلحة المحتاج إليها، والله أعلم.

وللخروج من عسر انضباط الواجب الكفائي يرى الشاطبي أن الأمر الأمثل لتحقيق مصلحة الكفائي هو الاحتكام إلى قاعدة الجزئية والكلية تماما كمسألة المقاصد و الوسائل.

فوجه المصلحة في الكفائي يتحقق عبر الجمع بين القادر المنفذ له بمعونة البقية، فكأنّ الوجوب انقسم بينهم بنسب يسودها التآزر لتحقيق هذه المصلحة، لذا "يتعلق الوجوب بالكل حتى لا يضيع الواجب"[6]، فتضيع المصالح المقصودة منه، كونها تقع في مرتبة الضروريات لأنها تعلقت بمصالح عامة،

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:169.

[2] العز عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام،ص:55.

[3] الشاطبي، الموافقات،ص:170.

[4] المرجع السابق، ج1ص:172.

[5] المرجع السابق، ج1ص:174.

[6] القرافي، الفروق، ج2ص:506.

والمصالح العامة تجري مجرى الضروريات تماما كالضروريات العينية، لذا ربطها الشاطبي بالمقاصد الأصلية الكفائية لتجردها عن حظوظ النفس، وتعلقها بالصالح العام، قال الشاطبي: "وأما كونها كفائية، فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها."(1)

وقد جعل القرافي في تكرر المصلحة وعدم تكررها، قاعدة على ضوئها تفهم الواجبات العينية، والواجبات الكفائية في الشريعة الإسلامية حيث قال : "هذه القاعدة هي سر ما يشرع على الكفاية، وما يشرع على الأعيان، تكرر المصلحة وعدم تكررها، فمن علم ذلك، علم ما هو الذي يكون على الكفاية، وما هو الذي يكون على الأعيان في الشريعة."(2)

وقال كذلك: "الذي يوصف بأنه فرض كفائي له شرطان:

أحدهما: أن يكون فيه مصلحة شرعية أو وسيلة لمصلحة شرعية

والثاني: أن يكون ما تكرر مصلحته بتكرره."(3)

4 ـ البعد القاصدي للواجب باعتبار تعيينه وعدم تعيينه.

ـ قصد الشارع من الواجب المخيّر:

أشار الشاطبي إلى مسألة الواجب المخير، وهل للشارع قصد في إحدى الخصال بينها دون غيرها بقوله : "ليس للشارع قصد في إحدى الخصال دون ما بقي، وإنما القصد هو الإتيان بأيِّها يسير على المكلف"(4)، فالشاطبي بهذا يكشف عن مقصد الشارع في الواجب المخيّر، وأنه راجع إلى رفع الحرج والتيسير على المكلف، إلا أنه من جهة تحديد هذه الخصال هو تعبّد لا خيرة فيه، وذلك أن التخيير لا يخرج المكلف عن إطار التعبد، وأما ما بين حدود المخيّر ففيه مساحة لحظ المكلف، وهو ما يفسر فسحة التيسير ورفع الحرج في الواجب المخير والله أعلم.

و قد ذكر الزركشي في هذا المقام أن الصيرفي قسم الواجب المخير إلى قسمين :(5)

–ما ليس على فاعله مراعاة الأصلح، وذلك ككفارة اليمين، فإنها ترجع إلى شهوة المكلف، إن شاء أعتق وإن شاء أطعم، ولا يجب عليه مراعاة الأصلح ولا حال المساكين.

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:478.

(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول،ص:126.

(3) القرافي، نفائس الأصول شرح المحصول، ج2ص:265.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:169.

(5) الزركشي، البحر المحيط، ج1ص:161.

2- ما يجب على فاعله مراعاة الأصلح، كتخيير الإمام بين القتل والمنّ والفداء والرق في الكافر الأسير وفقا للمصلحة الراجحة في كل ذلك.

ـ قصد الشارع من الواجب المعيّن: لم يشر الشاطبي إلى قصد الشارع في الواجب المعين، إلا أنه يفهم من تصريحه بأن حاصل الواجب المحدد أنّه واجب عيني على آحاد المكلفين، باعتبار تقديره من الشرع[1]، كذلك حاصل الواجب المعيّن أنه واجب عيني باعتبار تعيين الفعل المطلوب به من الشارع، وبالتالي إلحاقه برتبة المصالح الضرورية الدينية.

ثالثا : البعد المقاصدي للواجب باعتبار المقاصد والوسائل:

نظر الشاطبي إلى الواجبات الشرعية نظرة مقاصدية مصلحية، ميز فيها بين المطلوبات الشرعية الجازمة للفعل، ومعتمد هذا التمييز عنده هو انقسام تلك الواجبات إلى ما يكون مقصودا لذاته؛ وإلى ما يكون وسيلة وخادما للمقصود، وفي هذا المعنى يقول: "وبعض الواجبات، منه ما يكون مقصودا وهو أعظمها، ومنه ما يكون وسيلة وخادما للمقصود، كطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، والأذان للتعريف بالأوقات، وإظهار شعائر الإسلام مع الصلاة."[2]

لقد أمعن الشاطبي النظر في دائرة الواجبات الشرعية، وبيان ذلك أنها بالرغم من كونها تقع في مرتبة واحدة ضمن منظومة الأحكام التكليفية، ألا وهي مرتبة الإيجاب، حيث يستوي فيها الطلب الجازم للفعل باعتبار تعلقه بالمكلف، هذا من جهة النظر الأصولية، إلا أنه باعتبار النظر المقاصدي المصلحي، فقد ميّز بينها بناء على أوليتها في المقصد و ثانويته، حيث فرق بين الواجبات المقصودة لذاتها، و بين الواجبات التي تسبقها وتقدَّمُها في الرتبة الفعلية، وهذا الأمر نفسه ذكره العز بن عبد السلام من قبل، حيث قسم الأحكام الشرعية باعتبار المصالح والمفاسد، إلى ضربين: مقاصد ووسائل.[3]

وكذلك تلميذة القرافي حيث قال: "موارد الأحكام على قسمين : مقاصد وهي : المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها."[4]

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:154.

(2) المرجع السابق، ج1ص:147.

(3) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:56.

(4) القرافي، الفروق، ج1ص:451.

وأما عند ابن عاشور فقد أكدّ على ذلك بقوله: "المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها"[1]، وأما الوسائل : "فهي الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضا للاختلال والانحلال."[2]

ولما كانت أحكام الوسائل تسبق في وجودها أحكام المقاصد، فإن ابن عاشور يرى أن الوسائل تشمل كلا من الأسباب والشروط، وانعدام الموانع، وكل ما يفيد معنى قال ابن عاشور : "ويدخل في الوسائل الأسباب المعرفات للأحكام والشروط، وانتقاء الموانع، ويدخل فيها أيضا ما يفيد معنى، كصيغ العقود، وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقدوه أو شرطوه."[3] لذا تعلق خطاب التكليف بها لتحصيل مقاصدها.[4]

وبالعودة إلى الشاطبي، فإنه لم يكتف بتقسيم الواجبات الشرعية إلى مقاصد ووسائل فقط، بل أنه تجاوزه إلى معانيه بربط تلك الأحكام الوجوبية بمراتب المصالح الشرعية، من خلال قوة إفضائها إليها أو ضعفها، فجعل الواجبات المقصودة لذاتها مشروعة من باب المقاصد، لتعلق مراد الشارع الحكيم بنفس أحكامها، وعلق قصده عليها بالذات، فكانت في قمّة هرم المطلوبات الشرعية، لإفضائها المباشر إلى إيجاد أعلى مراتب المصالح المقصودة من تشريعها ألا وهي المصالح الضرورية المراعاة في كل ملة.

وجعل الواجبات التي تسبق وتقدم الواجبات المقصودة لذاتها، من باب الوسائل، فهي وإن كانت مطلوبة بأعلى مستويات الطلب الشرعي، كالمقصودة لذاتها، من الناحية الأصولية، إلا أن عدم إفضائها المباشر للمصالح الضرورية جعلها تقع بالنظر المقاصدي عند الشاطبي، في موقع الخدمة للمقصود الأصلي، فهي حافّة وحائمة حول المصالح الضرورية، سواء كانت مكمّلة لها، كإظهار شعائر الدين، كالصلاة جماعة للفرائض والجمع والسنن[5]، أو كانت في مرتبة الحاجيات المتمّمة

---

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية،ص:415.

(2) المرجع السابق،ص:417.

(3) المرجع السابق،ص:418.

(4) المرجع السابق،ص:420.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:341.

للضروريات كالأذان للتعريف بالأوقات، أو في مرتبة التحسينيات المتممة للضروريات كالطهارة وستر العورة وأخذ الزينة.[1]

وفي باب تضمُّن الأحكام الشرعية ومنها الواجبات لمراتب المـ□ـالح، يقول الشاطبي : "الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحدا، وأنها لا تدخل تحت قـ□ـد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم."[2] وقال العز بن عبد السلام : "طلب الشرع لتحـ□ـيل أعلى الطاعات كطلبه لتحـ□ـيل أدناها في الحد والحقيقة، كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها، إذ لا تفاوت بين طلب وطلب، وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المـ□ـالح، ودرء المفاسد، ولذلك انقسمت الطاعات إلى الفاضل والأفضل، لانقسام مـ□ـالحها إلى الكامل والأكمل، وانقسمت المعاصي إلى الكبير والأكبر، لانقسام مفاسدها إلى الرذيل والأرذل."[3]

ومن خلال بيان انقسام الواجبات الشرعية إلى مقاصد مطلوبة لذاتها، ووسائل خامة لها، تبين فضل وشرف رتبة الواجبات المقـ□ـودة لذاتها، على رتبة الواجبات التي تسبقها و تقدمها في الرتبة، قال العز بن عبد السلام في بيان رتب المـ□ـالح وشرف المقـ□ـود لذاته : " أحدهما : مـ□ـلحة أوجبها الله عز وجل نظرا لعباده، وهي متفاوتة الرتبة، منقسمة إلى الفاضل والأفضل والمتوسط بينهما، فأفضل المـ□ـالح ما كان شريفا في نفسه لغيره."[4]، بل نقل القرافي إجماع العلماء على ذلك فقال: "الوسائل أبدا أخفض من رتبة المقاصد إجماعا."[5]

و الشاطبي لم يخرج عن هذا الإجماع ولكن يضيف شرطا مقاصديا أعمق مبرزا فيه الجزئية والكلية في دائرة المقاصد والوسائل، بين أن حكم الواجب الذي يكون وسيلة، مع الواجب المقـ□ـود، هو الوجوب بالجزء دون الكل، قال الشاطبي: " .... فمن حيث كان وسيلة، حكمه مع المقـ□ـود حكم المندوب مع الواجب، يكون وجوبه بالجزء، دون وجوبه بالكل."[6]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:340.

(2) المرجع السابق، ج3ص:177.

(3) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:25.

(4) المرج السابق،ص:58.

(5) القرافي، الفروق، ج2ص:107.

(6) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:147.

فالشاطبي يرى أن حكم الواجبات الذي تسبق وتقدَّم الواجبات المقصودة لذاتها، هو وجوبها على آحاد المكلفين، دون وجوبها على مجموعهم، وبيان ذلك أن القاعدة التي قررها العلماء هي أن الوسائل لها أحكام المقاصد.[1]

فبذلك تكون مقدمة الواجب أو الوسائل، في الواجبات المقصودة لذاتها، وخوطب بها أعيان المكلفين، واجبة التحصيل كطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، مع القدرة عليها.

وتأخذ مقدمة الواجب أو الوسائل، حكم المندوب مع الواجب، كالأذان للتعريف بأوقات الصلوات، وإظهار شعائر الإسلام، فإنه يتأدي الواجب ويحصل المطلوب بفعل آحاد المكلفين، أو جملة منهم، وسيأتي الحديث عن هذه المسألة بشيء من التفصيل في مطلب البعد المقاصدي للمندوب.

وفي الختام يمكنني القول بأن الواجبات الشرعية، تجري على وزان واحد من حيث الحد والحقيقة الأصولية، وتنقسم إلى مقاصد ووسائل من حيث الحقيقة المقاصدية، وأحكام المقاصد ذاتية، وأحكام الوسائل تبعية، لذا قام الشاطبي بالكشف عن مصالح الأحكام المقصودة لذاتها، وعن مصالح الأحكام الخادمة لها أو ما تعرف في البحث الأصولي بمقدمة الواجب، وبين علاقة مصالح الوسائل بمصالح أحكام المقاصد، من خلال إظهار الارتباط التشريعي بين الواجبات الشرعية، وبين المصالح المقصودة من تشريعها في أبعادها الضرورية و الحاجية والتحسينية و المكملات.

خلاصة البعد التفصيلي المقاصدي للواجب:

1-الواجبات الشرعية باعتبار النظر الأصولي تجري على وزان واحد من حيث الحد و الحقيقة.

2- تنقسم الواجبات الشرعية باعتبارات متعددة إلى أقسام متنوعة، وقصد الشارع الحكيم من ذلك التنوع هو حفظ المصالح في مراتبها الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية.

3- كل واجب حدّده الشارع وعينه المطلوب فيه، وألزم به أعيان المكلفين، فالقصد منه هو حفظ المصالح الضرورية.

4- قصد الشارع في الواجب غير المحدد هو حفظ المصالح الحاجية والمصالح التحسينية، لذا فلم ينص الشارع على مقدارها، وأوكلها إلى أنظار المجتهدين.

5- قصد الشارع في الواجب الكفائي هو تحصيل مصالحه دون النظر إلى فاعلها من المكلفين، أما من خلال مفهوم الكلية والجزئية يكون جميع المكلفين مخاطبين به باعتبار مجموع فروض الكفايات،

---

[1] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص: 58 ؛ والقرافي، الفروق، ج3ص:875.

وباعتبار آحاد الفروض الكفائية، فبعض المكلفين المتأهلين للقيام به هم المخاطبون به، وعليه فغير القادر مطلوب بإقامة القادر المتأهل، وتمكينه من مباشرة فعله تحصيلا لمصلحته.

6- قصد الشارع في الواجب المخيّر من تخيير المكلف في أحد المعينات، هو رفع الحرج واليسير على المكلف.

7- قصد الشارع في الواجب المؤقت، سواء كان موسعا أو مضيقا، هو بيان المجال الزمني لتحصيل مصلحة الامتثال في كل الوقت المحدد.

8- قصد الشارع في الواجب المطلق، مشعر بالمسارعة لتحصيل مصلحته في أول أزمنة الإمكان.

9- قصد الشارع من أحكام الواجبات المقصودة لذاتها هو إيجاد المصالح الضرورية.

10- قصد الشارع من أحكام الواجبات المقصودة لغيرها هو إيجاد المصالح الحاجية أو التحسينية الخادمة للمصالح الضرورية.

11- مفهوم الكلية والجزئية مطرد في الواجب، سواء كان مرادفا للفرض كما هو مذهب الجمهور، أو كان غير مرادف له كما هو مذهب الحنفية، بناء على إفضاء فعله إلى حفظ المصالح الضرورية، وإفضاء تركه كلية إلى هدم المصالح الضرورية، لذا كان مطلوب بالجزء والكل معا.

12-تبدو العلاقة وثيقة بين الارتباط التشريعي للواجبات، وبين جلب المقاصد المقصودة منها في أبعادها الضرورية والحاجية والتحسينية.

الفرع الثاني: البعد التفصيلي المقاصدي المندوب عند الشاطبي.

أشرت فيما سبق للمندوب وأقسامه باعتبار النظرة الأصولية، وفيما يلي هنا سأتعرض للمندوب من منظور الشاطبي المقاصدي، محاولا إبراز الأبعاد المقاصدية من تشريعه.

تميّزت نظرة الشاطبي للمندوب من خلال مستويين اثنين:

أولا: باعتبار الكلية والجزئية.

ثانيا: المستوى الثاني: باعتبار خدمته للواجب.

أولا: البعد المقاصدي للمندوب باعتبار الكلية والجزئية:

أخضع الشاطبي المندوب أثناء دراسته له، لمسألة الكلية والجزئية وتأثيرها في اختلاف حكمه، وبالتالي انعكاسها على المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة، فعلا أو تركا له.

فالمندوب بالجزء هو ما شرع للمكلفين أصلا وابتداء، الطلب لفعله غير جازم، يثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه، سواء كان من السنن المؤكدة أو غير المؤكدة، قال العز بن عبد السلام عن مصالح المندوبات: "الضرب الثاني من المصالح، وهو ما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه وهو ضربان: أحدهما: سنة على الكفاية: كالأذان و الإقامة ....، وما يفعل بالأموات ممّا ندب إليه.

الثاني: سنة على الأعيان: كالرواتب، وصيام الأيام الفاضلة، وصلاة العيدين، والكسوفين، والتهجد ... والتطوع بالنّسكين، والصدقات المندوبات."[1]

وبيّن العز في موضع آخر أن قصد الشارع من تشريع المندوبات المؤكدة هو حفظ المصالح الحاجية، والمندوبات غير المؤكدة هو حفظ المصالح التحسينية، حيث قال : "وفعل السنن المؤكدات الفاضلات من الحاجات، وما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض، أو المستقلات كالتتمات و التكملات."[2]

وقال الشاطبي: "حقوق الله إن كانت ندبا، إنّما هي من باب التحسينيات."[3]

ومن خلال ما صرح به العز والشاطبي، يتبين عمق نظرهما في المندوب، إذ تجاوزا به من النظرة التجريدية للطلب فعله، لا على سبيل الإلزام، إلى النظرة المقاصدية المصلحية في أبعادها الحاجية، والتحسينية.

---

(1) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:53.

(2) المرجع السابق،ص:341.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج3ص:215.

لكن المندوب بالجزء قد يختلف حكمه طرديا، بناء على فرض ترك فعله إلى أن يصير واجبا في مقابل ترك المندوب مطلقا، في جميع الأحوال والأوقات، وأثر هذا الترك الكلي على المصالح المقصودة من شرع المندوبات، وهي كما سبق المصالح الحاجية والتحسينية، لذا قال الشاطبي: "إذا كان الفعل مندوبا بالجزء، كان واجبا بالكل، كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، والعيدين وصدقة التطوع، والنكاح، والوتر، و الفجر، والعمرة، وسائل النوافل الرواتب، فإنها مندوب إليها بالجزء، ولو فرض تركها جملة لحرج التارك لها."[1]

عمّق الشاطبي النظر في المندوب، هذه المرّة لا على جهة فعله، وإنما على فرض تركه كليا، وأثر هذا الترك، على مراتب المصالح الشرعية، وذلك بالنسبة إلى الأفعال، أو إلى ما يقوم بها من المكلفين. فبالنظر إلى ما يقوم بها من المكلفين، نجد أن الأذان والإقامة الجماعة، والنكاح، أمور مندوب إلى فعلها على مستوى الآحاد، أي المستوى الجزئي، ولكنها واجبة على مستوى الجماعة، وهو المستوى الكلي، لا يجوز أن يتركها الجميع لما في ذلك من هدم المصالح التحسينية، والحاجية، والإخلال بالمصالح الضرورية.[2]

فالترك الكلي من جميع المكلفين للمندوبات الشرعية، في كل الأوقات والأحوال، يترتب عليه هدم المصالح الحاجية، أو التحسينية بإطلاق، وينتج عنه اختلال بوجه ما في المصالح الضرورية.[3]

وبالنظر إلى الفعل المندوب إليه، نجد أن صلاة الجماعة، والوتر والعيدين ....، بمعنى أن تركها في بعض الأحوال والأوقات، لا يجرّح صاحبها، ولكن فعلها واجب بالكل، بمعنى أن أنه لو فرض تركها جملة، لكان ذلك مجرّحا لتاركها فلا تقبل شهادته، لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين الذي هو أمر كلي ضروري.[4]

قال ابن تيمية: "فالتاركون أيضا للسنن مذمومون، فإن منها ما يكون واجبا على الإطلاق، ومنها ما يكون واجبا على التقييد."[5]

فالمكلف استوجب الذم و التجريح، بسبب تجرؤه على ترك المندوبات كليا، وهو ما يعد مدخلا للجرأة على الواجبات، فترك المندوبات كليا هادم للمصالح الحاجية أو التحسينية، وبالتالي إيقاع

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:131.

[2] نعمان جغيم، تيسير الموافقات للإمام الشاطبي،ص:47.

[3] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:349.

[4] نعمان جغيم ،تيسير الموافقات،ص:48.

[5] ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ج2ص:253.

الاختلال بالمصالح الضرورية، وبهذا تبين أن الترك الكلي للمندوبات، سواء بالنظر إلى الأفعال، أو بالنظر إلى من يقوم بها من المكلفين؛ له تأثير سلبي يعود إما بالكرّ أو بالاختلال على مراتب المصالح المقصودة من تشريع فعلها، وببيان معنى الكلية والجزئية في المندوب، من وجهة النظر المقاصدية عند الشاطبي يمكنني أن أقول:

- أن معنى الجزئية في المندوب، هو حفظ المصالح الحاجية، والتحسينية، من جانب الوجود، باعتبارها خاصة، ومكملة للمصالح الضرورية، ولهذا قال الشاطبي: "فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى، إذ هي تتردد على الضروريات تكمّلها، بحيث ترفع في القيام بها واكتسابها المشقات، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور"[1]، وقال أيضا: "وهكذا الحكم في التحسينية، لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري، فإذا كملت ما هو ضروري فظاهر، وإذا كملت ما هو حاجي، فالحاجي مكمل للضروري، والمكمل للمكمل مكمل."[2]

- وأن معنى الكلية في المندوب على فرض تركه مطلقا، هو حفظ المصالح الحاجية، والتحسينية من جانب العدم، وذلك بدفع الخلل الواقع أو المتوقع فيها، وبالتالي فيما سواها بوجه ما في المصالح الضرورية، قال الشاطبي: "قد يكون في إبطال المكملات بإطلاق، إبطال الضروريات بوجه ما"[3]، وقال أيضا: "قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق، أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما."[4]

ومن خلال بيان مفهوم الكلية والجزئية في المندوب، وأثرها على مراتب المصالح الشرعية، تبدو العلاقة وثيقة بين الارتباط التشريعي للمندوبات، وبين جلب المصالح المقصودة منها في أبعادها الحاجية والتحسينية.

ثانيا : البعد المقاصدي للمندوب باعتبار علاقته للواجب.

يرى الشاطبي أن المندوب بالجزء في أصل تشريعه، إذا وسع النظر في علاقته بالواجب، بنظرة أعم من أن فعله مؤكد أو غير مؤكد، كان من جنس الواجب أو من غير من جنسه وجد أنه خادم ومكمّل للواجب، سواء كان مقدمة له، أو مذكّرا به، قال الشاطبي:

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:345.

(2) المرجع السابق، ج2ص:346.

(3) المرجع السابق، ج2ص:349.

(4) المرجع السابق، ج2ص:345.

"المندوب إذا اعتبرته أعم من الاعتبار المتقدم، وجدته خادما للواجب، لأنه إما مقدمة له، أو تكميل له، أو تذكارا به، كان من جنس الواجب أولا."[1]

ومثل للمندوب الذي من جنس الواجب، بنوافل الصلاة مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحج، وغير ذلك مع فرائضها، ومثل للذي من غير جنس الواجب، بالطهارات والسواك، وأخذ الزينة مع الصلاة، وبتعجيل الإفطار، وتأخير السحور، وكفّ اللسان مع الصيام.[2]

فخدمة المندوبات للواجبات، تتمثل في التذكير بها، والاستعداد لها كالطهارة والسواك وأخذ الزينة؛ إضافة إلى المحافظة على السنن القبلية والبعدية مع صلاة الفريضة، وكتأخير السّحور مع صيام رمضان، واستقباله بالتوبة والاستغفار، فكل هذه المندوبات السابقة لفعل الواجبات، معينة على أدائها باستحضار عظمة الرب، والتدبر للآيات، والخشوع في الصلاة المفروضة، وغض البصر، وكفّ اللسان في صيام رمضان، فالمكلف بمحافظته على المندوبات، يحافظ على الواجبات من باب أولى، إن كانت خدمة المندوبات للواجبات بعد أدائها، فهي تجبر النق [illegible] الذي لا يخلو منه فعل الواجبات، كقلّة الخشوع في الصلاة، وما وقعت عليه العين، أو ما نطق به اللسان في يوم رمضان وغيرها.

وقد رب[illegible] القرافي خدمة المندوب للواجب بقوله : "اعلم أن الأوامر تتبع المصالح، كما أن النواهي تتبع المفاسد، والمصلحة إذا كانت في أدنى الرتب كان المرتب عليها الندب، وإن كانت في أعلى الرتب كان المرتب عليها الوجوب، ثم إن المصلحة تترقى ويترقى الندب بارتقائها حتى يكون أعلى الندب، يلي أدنى مراتب الوجوب."[3]

فخدمة المندوبات دائرة حول الواجبات، إما بالحفظ لها، أو بالجبر للنق [illegible] الذي وقع فيها، قال الشاطبي: "متى حصلت المندوبات كملت الواجبات و بالضد"[4]، فلهذه الأسباب يرى الشاطبي أنه لا يجوز ترك المندوبات كلية، وبالتالي ألحقاها بالواجب بالكل، وفي ذلك يقول : "فإذا كان كذلك، فهو لاحق بقسم الواجب بالكل، وقلم يشذ عنه مندوب يكون مندوبا بالكل والجزء"[5]، فالأذان والإقامة وغيرهما، لم يقصدا لذاتهما، بل جعلهما الشارع مكمّلين للواجبات، فهما من المندوبات

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:147.
(2) المرجع نفسه.
(3) القرافي، الفروق، ج3ص:845.
(4) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:203.
(5) المرجع السابق، ج1ص:147.

المكملة للواجب والخادمة له، طلبهما الشارع بالجزء، لكن باعتبار خدمتهما للواجب، صارا واجبين بالكل.[1]

أما من جهة النظر المقاصدية، فإن مصالح المندوبات تكون خادمة ومكملة لمصالح الواجبات كذلك وبيان ذلك :

-أنه قد ثبت أن قصد الشارع من تشريع أغلب الواجبات هو حفظ المصالح الضرورية من جانب الوجود.

- وثبت أيضا أن قصد الشارع من تشريع المندوبات، هو حفظ المصالح الحاجية، والتحسينية من جانب الوجود.

- وكذلك ثبت أن المصالح الضرورية أصل لما سواها من المصالح الحاجية، والتحسينية.

فيكون في حفظ المصالح الحاجية، والتحسينية، خدمة للمصالح الضرورية، ولا يتحقق هذا إلا بما سبق بيانه من خدمة المندوبات للواجبات.

وقد يكون في الترك الجزئي للمندوبات، اختلال في المصالح الحاجية، والتحسينية، لكن لا يلزم منه اختلال في المصالح الضرورية، لأن الضروري مع الحاجي، أو التحسيني، كالموصوف مع الصفة، وارتفاع بعض أوصاف الموصوف، لا يرفع الموصوف.[2]

ومثال ذلك: أن المكلف إذا ما ترك من صلاته بعض الذكر، والقراءة والتكبير، مما يعد مندوبا لا ركنا، لا يب[illegible]ل أصل الصلاة.[3]

ويكون في الترك الأغلبي للمندوبات، والفعل الجزئي لها، كأن يأتي بالنزر اليسير منها، أو بجملة منها إن تعددت، يلزم منه الاختلال الم[illegible]لق للتحسيني، أو الحاجي، وبالتالي اختلال الضروري بوجه ما.[4]

ومثال ذلك: أن المكلف إذا اقتصر في صلاته على الفرائض، فقط لم يكن في صلاته ما يستحسن، لأن المخل بالمندوبات المؤكدة أو الخفيفة، قد يخل بالفرائض والأركان، لأن الأخف طريق إلى الأثقل.[5]

(1) الجيلالي المريني، القواعد الأصولية عند الشاطبي، ص:185.184.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:347.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع السابق، ج2ص:349.

(5) المرجع السابق، ج2ص:348-350.

فالإخلال بالمندوب مطلقا يشبه الإخلال بركن من أركان الصلاة، وترك الأخير من غير عذر مبطل للصلاة، قال الشاطبي : "في ترك المندوب إخلالا بأمر كلي فيه، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل، فيؤدي تركه مطلقا إلى الإخلال بالواجب"(1)، وقال أيضا : "حقوق الله إن كانت ندبا، إنما هي من باب التحسينيات، وقد مر أن أصل التحسينيات خادم للضروريات، وإنما ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل."(2)

وبهذه النظرة الموسعة لعلاقة المندوب بالواجب، وبلغة مقاصدية لعلاقة الحاجي والتحسيني بالضروري، وجدت "أن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري، ومؤنس ومحسن لصورته الخاصة به، إما مقدمة له، أو مقارنا، أو تابعا، وعلى كل تقدير، فهو يدور بالخدمة على حواليه، فهو أحرى أن يتأدّى به الضروري على أحسن حالاته."(3)

وخلص الشاطبي إلى أن خدمة الحاجي والتحسيني الضروري أمر يعم باقي الضروريات مع حاجياتها وتحسينياتها، حيث قال: "وعلى هذا الترتيب يجري سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها."(4)

خلاصة البعد التفصيلي المقاصدي للمندوب :

1-المندوبات الشرعية باعتبار النظر الأصولي تجري على وزان واحد من حيث الحد و الحقيقة.

2- تنقسم المندوبات إلى : مندوب مؤكدّ، ومندوب غير مؤكدّ.

3- قصد الشارع من المندوب المؤكدّ هو حفظ المصالح الحاجية.

4- قصد الشارع المندوب غير المؤكدّ هو حفظ المصالح التحسينية.

5- يختلف حكم المندوب باعتبار النظرة الكلية والجزئية.

6- معنى الجزئية في المندوب هو حفظ المصالح الحاجية والتحسينية من جانب الوجود.

7- معنى الكلية في المندوب هو حفظ المصالح الحاجية والتحسينية من جانب العدم.

8- خدمة المندوبات حافة بالواجبات، بحيث إما تكون بالحفظ لها، أو بالجبر لما يقع فيها من النقص.

9- المصالح الحاجية والتحسينية، دائرة بالخدمة حول المصالح الضرورية حتى تكون في أحسن أحوالها.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج3ص:237.

(2) المرجع السابق، ج3ص:215.

(3) المرجع السابق، ج2ص:250.

(4) المرجع السابق، ج2ص:251.

المطلب الثاني : البعد التفصيلي المقاصدي للحرام والمكروه.

الفرع الأول: البعد التفصيلي المقاصدي للحرام.

أولا : البعد المقاصدي للحرام باعتبار الكلية والجزئية.

بين الشاطبي مفهوم الكلية والجزئية في الحرام، وأثر تركه أو فعله على المفاسد المقصودة الدفع به، بناء على نظرة كل من الجمهور أو الحنفية، فبحسب نظرة الجمهور في عدم التفرقة بين الحرام والمكروه تحريما، يكون الحرام مطلوب الترك بالجزء والكل معا، وبحسب نظرة الحنفية يطّرد الأمر ذاته، فيصير المكروه تحريما الذي هو أخص من المحرم، عندهم مكروها تحريما بالجزء وحراما بالكل، ومن باب أولى الحرام كذلك، وبالتالي ينقسم الحرام بناء على النظرة السابقة إلى قسمين:

القسم الأول: تأثير الكلية والجزئية على الحرام حال الترادف (مذهب الجمهور).

يرى الشاطبي أن الفعل المحرم في نفسه، تختلف أحكامه بحسب الكلية والجزئية، بالنظر إلى دوام امتثال المكلف لمقتضاه، أو بالنظر إلى مخالفة المكلف لمقتضاه، ويقرر أن الحرام بالجزء حرام في ذاته بأصل تشريعه، المكلف مطالب فيه بلزوم دوام تركه في جميع الأحوال والأزمان، إلا أن الحرمة فيه تتفاوت درجاتها طرديا كلما تفاوت فعله من المكلف، إلى أن يصير طلب الترك فيه في أعلى مستوياته، والحرمة في أعلى درجاتها حال الفعل المطلق له، وهو معنى وجوبه بالكل.

القسم الثاني: تأثير الجزئية والكلية على الحرام حال عدم الترادف (مذهب الحنفية).

كما يرى الشاطبي كذلك أن تأثير النظرة الكلية في اختلاف أحكام الحرام، أمر مطّرد حتى في حالة عدم الترادف بين المكروه تحريما والحرام، فينقلب المكروه تحريما إلى محرم بالكل حالة فعله مطلقا، وبالتالي يرتقي من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع، وكذلك القول في المحرّم من باب أولى، فيكون المحرم بالجزء محرم بالكل.

قال الشاطبي في مفهوم الكلية والجزئية، بناء على النظرتين السابقتين للحرام: "وهكذا القول في الممنوعات، أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء، وإن عُدّت في الحكم في مرتبة واحدة وقتا ما، أو في حالة ما، فلا تكون كذلك في أحوال أخرى، بل يختلف الحكم فيها."[(1)]

ومثل الشاطبي لها ولأثر المداومة عليها بقوله : "كالكذب من غير عذر، وسائر الصغائر مع المداومة عليها، فإن المداومة لها تأثير في كبرها، وقد ينضاف الذنب إلى الذنب، فيعظم بسبب

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:134.

الإضافة، فليست سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه، ولذلك عدّو سرقة لقمة، و التطفيف بحبة، من باب الصغائر، مع أن السرقة معدودة في الكبائر."[1]

وقال الغزالي في ذات المعنى : "قلّما يتصور الهجوم على الكبيرة بغتة من غير سوابق ولواحق من جهة الصغائر، ... ولو تصورت كبيرة وحدها بغتة؛ ولم يتفق إليها عود، ربما كان العفو فيها أرجى من صغيرة واظب الإنسان عليها عمره."[2]

وبهذا يقرر الشاطبي مسألة تأثير الكلية والجزئية، في اختلاف حكم الفعل المحرم، وأن ذلك الأمر وارد واقع مطّرد لا ينخرم.

وأما ما ذكره الغزالي في مسألة قبول الشهادة ممن يجتنب الكبائر، وأن التوّرع عن الصغائر مطلقا ليس شرطا في قبولها، حيث قال : "فاعلم أنّا لا نخصص ردّ الشهادة بالكبائر، فلا خلاف في أن من يسمع الملاهي، ويلبس الديباج و يتختم بخاتم الذهب، ويشرب في أواني الذهب والفضة، لا تقبل شهادته، ولم يذهب أحد إلى أن هذه الأمور من الكبائر."[3]

وقال كذلك : "الشهادة نفيا وإثباتا لا تدور على الصغائر والكبائر، بل كل الذنوب تقدح في العدالة، إلا ما لا يخلو الإنسان عنه غالبا بضرورة مجاري العادات، كالغيبة والتجسس، وسوء الظن، والكذب في بعض الأقوال، وسماع الغيبة، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأكل الشبهات، وسبّ الولد والغلام، وضربهما بحكم الغضب زائدا على المصلحة، وإكرام السلاطين الظلمة، ومصادقة الفجار، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد جميع ما يحتاجون إليه من أمر الدين، فهذه ذنوب لا يتصور أن ينفك الشاهد عن قليلها أو كثيرها إلا أن يعتزل الناس، ويتجرد لأمور الآخرة، ويجاهد نفسه مدّة بحيث يبقى على سمته مع المخالطة بعد ذلك، ولو لم يقبل إلا قول مثله لعز وجوده، وبطلت الأحكام والشهادات، وليس لبس الحرير، وسماع الملاهي، واللعب بالنّرد ومجالسة أهل الشرب في وقت الشرب، أو الخلوة بالأجنبيات، وأمثال هذه الصغائر من هذا القبيل، فإلى مثل هذا المنهاج ينبغي أن ينظر في قبول الشهادة وردها، لا إلى الكبيرة والصغيرة."[4]

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:134.

[2] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج5ص:40.

[3] المرجع السابق، ج5ص:28.

[4] المرجع نفسه.

وقال أيضا : "ثم آحاد هذه الصغائر التي لا تُردّ الشهادة بها لو واظب عليها لأثّر في ردّ الشهادة، كمن اتخذ الغيبة وثلب الناس عادة، ومجالسة الفجار ومصادقتهم، ولا صغيرة تكبر بالمواظبة، كما أن المباح يصير صغيرة بالمواظبة كاللعب بالشطرنج والترنّم بالغناء على الدوام وغيره، فهذا بيان حكم الصغائر والكبائر."[1]

يقرر الغزالي أن الكبائر والصغائر مؤثّرة في الحكم، بما صرح به من عدم الاقتصار في ردّ الشهادة بارتكاب الكبائر فقط بل ذهب أن الصغائر مؤثرة أيضا، فهو بهذا يقول باستواء الكبائر والصغائر عموما وعلى وجه الإجمال، وهو ما يخالف قناعة الشاطبي في اختلاف الأحكام حسب الكلية والجزئية، ويخرم المبدأ الذي دافع عنه الشاطبي.

ففي مسألة الشهادة قرر أبو حامد الغزالي أيضا أن كل الذنوب صغيرة أو كبيرة قادحة، فهو بهذا يذهب ويؤكد استواء الأحكام واستواء الذنوب في الأثر، بالرغم من اختلاف نوعية الذنب (صغيرة أو كبيرة)، وينبغي أن تكون الكبيرة أو الصغيرة معيارا لردّ الشهادة، واعتبر مطلق الذنب مؤثّر، وهو خلاف ما قرره الشاطبي من اختلاف الحكم باختلاف الكلية والجزئية في الفعل، وبالتالي عدم اختلاف درجة الحكم على مطلق الذنب، وخالف الغزالي في هذه الجهة، وأكدّ أن مطلق الذنب مؤثّر كما قرّره الغزالي، لكن النظر في درجة الذنب هو المحدّد لدرجة الحكم بناء على ما قرّره من تأثير الكلية والجزئية في اختلاف الأحكام، وبالتالي أحكام الصغائر تختلف عن أحكام الكبائر لاختلاف درجة الجرم والمخالفة فيها حسب نظرة الشاطبي، و يستثنى أبو حامد الغزالي بعض الصغائر المعدودة من اللمم ، ويرى عدم قدحها في الشهادة، وهو خرق لما قرره من أن عموم الذنب ومطلقه مؤثّر، لكن نجده قدّم سبب هذا الاستثناء حيث بيّن أن بعض الصغائر يعسر الانفكاك عنها عادة وطبعا، فلو أدى اشتراط قبول الشهادة بعدم ارتكابها لانحسم باب الشهادة، ومن هنا لم يشترطها الغزالي، وذهب إلى التسامح في مثل هذه الصغائر، ولم يشترطها في العدالة في باب الشهادات، لكن بغير إطلاق ودون مواظبة المكلف عليها، فلو واظب عليها لصيّرها كبيرة وبالتالي يظهر تأثيرها وتصير قادحة.

وعليه فالغزالي لا يرى في الصغيرة أو الكبيرة معيارا للقدح في باب الشهادة كلّه، وعليه يمكن أن أقول أن الغزالي خالف الشاطبي في اعتبار الكلية والجزئية، في جزئية صغيرة وهي باب الشهادة فقط،

[1] الغزالي، إحياء علوم الدين، ج5ص:28.

وقد قدم أبو حامد الغزالي عذره في خرق مبدأ الكلية والجزئية، و هو انحسام باب الشهادة ، لتعسر تحقيقها حالة اشترط الكفّ المطلق عن الصغائر فضلا عن الكبائر، بل ثمّة صغائر يُتغافل عنها في اعتبار العدالة لأنه لو أدّى اشتراطها لما وجدنا من يخلو من ارتكابها في كل زمن بالنسبة لعموم المكلفين.

أما عن معيار الكلية والجزئية في غير باب الشهادة، فيبدو أن الغزالي يقرّ به وإن لم يصرح بالمصطلح، لأنه عاد بعد الاستثناء الذي قدّمه في الشهادة، وأقرّ أن الصغائر التي يعسر الانفكاك عنها، إن واظب عليها المرء أثّرت، لأن المواظبة على الصغائر تنهض مؤثرا استحق التفات الشارع إليه لما فيه من معنى كلي نتج من تكرار الفعل الجزئي، ولا معنى للكلية والجزئية عند الشاطبي إلا هذا والله أعلم.

الخلاصة: ما قدمه الغزالي في اعتبار مطلق الذنب مؤثر من غير النظر إلى كونه كبيرة أو صغيرة لم يسلم به الشاطبي مطلقا، ونفى تأثير الصغائر في القدح في العدالة، إلا في باب الشهادات لمعارض راجح، وهو محل وفاق بين الشاطبي والغزالي، أما تعميم الغزالي فلم يوافق عليه الشاطبي على ما سبق شرحه، انطلاقا من قناعته لمبدأ الكلية والجزئية وأثرها في اختلاف الأحكام والله أعلم.

والحاصل أن الغزالي يرى أن مطلق الذنب يؤثر في قبول الشهادة، لا فرق في ذلك بين الكبائر والصغائر مبدئيا، واستثنى من الصغائر التي يعسر الانفكاك عنها لأنه لو اشترطت لأدّت إلى انخرام باب الشهادة.

فالصغائر قد تؤثر من غير مواظبة عليها تماما كالكبيرة عموما؛ ناهيك عن المواظبة عنها، فالتأثير عنده ليس قاصرا على الكبائر، فربّ صغيرة كان لها أثر بالغ تماما كالكبيرة فاعتبرت في التأثير، وهذا المنظور خلاف ما قرّره الشاطبي، من أن الاختلاف وارد في الأحكام بحسب الاعتبار الجزئي والاعتبار الكلي، فالأثر الناتج عن الحكم بالنظر إلى المنظور الجزئي، أقل من الأثر الناتج عن الحكم المنظور إليه كليّا على ما قرره الشاطبي.

وقد لاح لي أن الذي دفع الغزالي إلى ما ذهب إليه هو تأثّره بالنظرة الصوفية التي لا تفرّق بين ذنب وذنب، لأن الذنب إذا صدر من العبد لا ينظر فيه إلى حجمه وأثره، بل ينظر فيه إلى مجرّد صدوره ذنبا بالنظر إلى جنب الله تعالى، فعدّوا الذنوب كلّها سيّان في حق عظمة الله سبحانه فاستعظموها، و يتأيّد هذا بما نقله ابن حجر الهيثمي حيث قال : "فإن جماعة من الأئمة أنكروا أن في الذنوب صغيرة، وقالوا : بل سائر المعاصي كبائر، منهم الأستاذ أبو اسحاق الاسفراييني، والقاضي

أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين في الإرشاد، وابن القشيري في المرشد، بل حكاه ابن فورك عن الأشاعرة واختاره في تفسيره فقال: "معاصي الله تعالى عندنا كلّها كبائر، وإنما يقال لبعضها صغيرة وكبيرة بالإضافة إلى ما هو أكبر منها، ... وقال جمهور العلماء: إن المعاصي تنقسم إلى صغائر وكبائر، ولا خلاف بين الفريقين في المعنى."[(1)]

وأما عن الخلاف اللفظي الذي أشار إليه ابن حجر الهيثمي، بين الغزالي وأضرابه من استواء الذنوب في الحكم، وانقسامها إلى صغيرة وكبيرة كما هو عند الجمهور وعلى رأسهم الشاطبي، فإنه يفسّره انفكاك الجهتين عند الفريقين، فالغزالي ومن نحا منحاه قالوا بما قالوا بالنظر إلى عظمة الله تعالى، والجمهور ومنهم الشاطبي قالوا بانقسامها بالنظر إلى مواقع الوجود وبالنظر إلى تعلقها بأفعال المكلفين، ومنه يسلّمون أن الذنب في حق الله تعالى كلّه مذموم من غير تفريق لعظم جنب الله تعالى، وعليه فلا خلاف معنوي بينهما والله أعلم.

والكثير من العلماء من اعتبر المواظبة على الصغائر والإصرار عليها أمرا قادحا في العدالة، لأن الإصرار والمواظبة كوّنا كليا يُلتفت إليه؛ ولذلك نجد القرافي طرح سؤالا مفاده : ما ضابط قاعدة الإصرار المصيِّر الصغيرة كبيرة.؟ وما عدد التكرار المحصل لذلك.؟ وكذلك ما ضابط قاعدة تناول المباحات المخلة بالشهادة كالأكل في السوق وغيره.؟[(2)]

قال القرافي: "قال بعض العلماء: ينظر في ذلك إلى ما يحصل من ملابسة الكبيرة من عدم الوثوق بفاعلها؛ ثم ينظر إلى الصغيرة، فمتى حصل من تكرارها مع البقاء على عدم التوبة والنّدم ما يوجب عدم الوثوق به في دينه وإقدامه على الكذب في الشهادة، فاجعل ذلك قادحا؛ وما لا فلا، وكذلك الأمور المباحة متى تكررت."[(3)] وقال أيضا : "ومتى تكررت الصغيرة مع تخلل التوبة والنّدم، أو من أنواع مختلفة مع عدم اشتمال القلب على العزم على العودة لا يقدح في الشهادة."[(4)]

فالقدح في الشهادة ينضبط عند القرافي بتكرار الصغيرة والعزم على المواظبة عليها، وأما ما لا يقدح في الشهادة فيكون بالتوبة منها وعزم القلب على عدم العودة إليها.

---

(1) ابن الحجر الهيشمي، الزواجر عن ارتكاب الكبائر، ت: محمد محمود عبد العزيز وآخرون، دار الحديث، القاهرة، مصر،(د.ط)، (1433هـ،2002م)، ج1ص:13.

(2) القرافي، الفروق، ج1ص:244.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

وقال العز بن عبد السلام: "إذ تكررت منه الصغيرة تكرّرا يشعر بقلّة مبالاته بدينه إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك، ردّت شهادته وروايته بذلك، وكذلك إذا اجتمعت صغائر مختلفة الأنواع، بحيث يشعر مجموعها بما يشعر به أصغر الكبائر."[1] فهو صرّح بلفظ المجموع الذي يتكوّن منه الكلي عند الشاطبي.

وكذلك ربط العز بن عبد السلام معرفة الفرق بين الصغيرة والكبيرة، بدرجة المفسدة المفضية إليها حيث قال : "إذ أردت معرفة الفرق بين الصغائر والكبائر، فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها، فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر فهي من الصغائر، وإن ساوت أدنى مفاسد الكبائر أو أربت عليه، فهي من الكبائر."[2]

فتفرقته بين الصغائر والكبائر حسب درجة مفسدة الذنب، هو تمام ما وطّده الشاطبي من اعتبار الكلية والجزئية من قبل، فالقرب من مفاسد الكبائر يصير الصغائر مثلها أو أقرب منه، فحجم المفسدة ضابط في اعتبار المنهي عنه كبيرة أو صغيرة؛ وكذلك تكرار الصغائر ينهض منه مؤثّرا في إدخالها حيّز الكبائر، لأن ذلك التكرار اجتمع منه كليّ ظهر تأثيره في نقل الصغيرة إلى حيّز الكبيرة، فالتكرار بالمفهوم المقاصدي حجّمَ المفسدة وقوّاها فصار لها تأثير بموجبه انتقل الفعل من دائرة الصغائر إلى دائرة الكبائر.

ثانيا : البعد المقاصدي للحرام باعتبار المقاصد والوسائل.

نظر الشاطبي إلى المحرمات الشرعية نظرة مقاصدية ميّز فيها بين ما طلب الشارع الكفّ عنه طلبا جازما، ومعتمد هذا التمييز هو انقسام تلك المحرمات إلى ما يكون مقصودا لذاته، وإلى ما يكون وسيلة و خادما للمقصود، وفي هذا المعنى يقول: "وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصودا، ومنه ما يكون وسيلة له، كالواجب حرفا بحرف، فتأمل ذلك."[3]

لقد أمعن الشاطبي النظر في دائرة المحرمات الشرعية، وبيان ذلك أنها بالرغم من كونها تقع في مرتبة واحدة ضمن منظومة الأحكام التكليفية، ألا وهي مرتبة المحرمات، حيث يستوي فيها طلب الجازم للكف عن الفعل باعتباره تعلقه بالمكلف؛ هذا من جهة النظر الأصولية، إلا أنه باعتبار النظر المقاصدي المصلحي قد ميّز بينها بناء على أوليتها في القصد و ثانويته، حيث فرق بين المحرمات

---

(1) العز بن عبد السلام، القواعد الأحكام،ص:29.

(2) المرجع السابق،ص:25.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:147.

المقصودة لذاتها، وبين المحرمات التي تسبقها وتقدَّمُها في الرتبة الفعلية، والأمر نفسه ذكره جملة من العلماء[1] قبل وبعد الشاطبي، إلا أن ما ميّز تقسيم الشاطبي هو أنه تجاوز بمعاني ذلك التقسيم بربط تلك الأحكام التحريمية، بمراتب المصالح الشرعية، وذلك من جانب إعدام ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع، فجعل المحرمات المقصودة لذاتها محرمة من باب المقاصد، بسبب إفضائها القوي والمباشر إلى هدم المصالح الضرورية[2]، وذلك كالكفر والرّدة، وقتل النفس بغير حق، وتحريم الاعتداء على الأموال، والزنا، وشرب الخمر وغيرها، لذا تعلّق مراد الشارع الحكيم بذوات محالّها، وعلّق قصده عليها بالذات، فكانت في قمّة هرم المنهيات الشرعية، لإفضائها المباشر إلى هدم أعلى مراتب المصالح المقصودة التحصيل.

وجعل المحرمات التي تسبق وتقدَّم المحرمات المقصودة لذاتها، من باب الوسائل قال ابن القيم: "فإذا حرم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تقضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقا لتحريمه وتثبيتا له، ومنعا من أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل و الذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمة الله تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء"[3]، فهي وإن كانت مطلوبة الكفّ بأعلى مستويات الطلب الشرعي –كالمقصودة لذاتها – من الناحية الأصولية، إلا أن عدم إفضائها المباشر إلى هدم المصالح الضرورية جعلها تقع بالنظر المقاصدي عند الشاطبي، في الموقع الذي يخدم هدم المصالح الضرورية ويمهّد له، ومن أمثلتها تحريم البدع لإفضائها إلى تبديل الدين وتحريفه، وكذا تحريم النظرة إلى الأجنبية والخلوة بها، لأنه وسيلة إلى هدم كلي حفظ النسل، وكذلك تحريم القليل المسكر لكونه سببا في طلب الكثير وبالتالي هدم كلية حفظ العقل، وتحريم الاعتداء على النفس، بأوجه الاعتداء المختلفة التي لا تؤدي إلى إعدام النفس.

وبهذا تبيّن أن المحرّم لغيره هو ما طلب الشارع الكف عنه طلب الوسائل، فاتصافه بالحرمة كائن من جهة علاقته بالمحرم لذاته، وللوسائل أحكام المقاصد.[4]

وبهذا المستوى من النظر الذي من شأنه أن يقدِّم لنا فوارق في معيار ترتيب المحرمات، بناء على درجة إفضائها إلى المفاسد الهادمة للمصالح في مختلف مراتبها، فيكون النهي في المحرم لذاته في أعلى

---

[1] منهم العز بن عبد السلام والقرافي، وابن عاشور، أنظر ص: 144. البعد المقاصدي للواجب باعتبار المقاصد والوسائل.

[2] أنظرها مفصلة، مصطفى البغا، درء المفسدة في الشريعة الإسلامية، دار العلوم الإنسانية، دمشق،ط1،(1417هـ.1997م)،ص:114 وما بعدها ؛ واليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص:206 و ما بعدها.

[3] ابن القيم، إعلام الموقعين،ج3ص:109.

[4] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:58 ؛ ابن القيم، إعلام الموقعين،ج3ص:108.

درجة المحرمات، والقصد منه أصلي وابتدائي لأن الفساد فيه يكرّ بالهدم المباشر على المصالح الضرورية، وأن النهي في المحرّم لغيره يكون في درجة أقل وأخف، والقصد منه تبعي وثانوي لأن الفساد فيه لا يكرّ بالهدم المباشر على المصالح الضرورية.

فالمحرمات لذاتها منع الشارع من فعلها ابتداء قصدا منه لدرء المفاسد التي تهدم المصالح الضرورية وتقطعها عينا، والمحرمات لغيرها منع الشارع من فعلها قصدا منه لتكميل المصالح الضرورية بدرء كل مفسدة تضاد من باب ثانوي استكمالا لتحصييل الضروري على أتمّ وجه، والمكمِّل مع المكمَّل كنسبة الوسيلة مع المقصد[1]، وبهذا المسلك التشريعي يبين "أن الاحتياط للحرام يجري على سنن جلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها."[2]

خلاصة البعد التفصيلي المقاصدي للحرام :

1- المحرمات الشرعية باعتبار النظر الأصولي، تجري على وزان واحد من حيث الحد و الحقيقة.

2- تنقسم المحرمات الشرعية باعتبار المقاصد والوسائل، إلى محرمات مقصودة لذاتها، ومحرمات مقصودة لغيرها.

3- قصد الشارع من أحكام المحرمات المقصودة لذاتها، هو حفظ المصالح الضرورية من جانب العدم، بدرء المفاسد الواقعة أو المتوقعة فيها.

4- قصد الشارع من أحكام المحرمات لغيرها، هو حفظ مكمّلات المصالح الضرورية.

5- مفهوم الكلية والجزئية مطرد في المحرم، سواء كان مرادفا للمكروه تحريما كما هو مذهب الجمهور، أو كان غير مرادف له كما هو مذهب الحنفية، بناء على إفضاء فعله كلية إلى هدم المصالح الضرورية، وإفضاء تركه إلى حفظ المصالح الضرورية لذا كان محرما بالجزء والكل معا.

ومن خلال عرض ملخص البعد المقاصدي للحرام كما يراه الشاطبي، تبدو العلاقة وثيقة بين الارتباط التشريعي للمحرمات، وبين قصد الشارع في درء المفاسد عن المصالح الضرورية المقصودة بالحفظ وكذا مكملاتها.

---

(1) قطب الريسوني، الحرام في الشريعة الإسلامية،ص:221.

(2) الشاطبي، الاعتصام، ج2ص:9.

الفرع الثاني: البعد التفصيلي المقاصدي للمكروه .

أولا: البعد المقاصدي المكروه باعتبار الكلية والجزئية.

أخضع الشاطبي المكروه أثناء دراسته له، لمسألة الكلية والجزئية، وتأثيرها في اختلاف حكمه، وبالتالي انعكاسها على حفظ المصالح، ودرء المفاسد عنها، فالمكروه بالجزء، هو ما شرع للمكلفين أصلا وابتداء الطلب لتركه غير جازم، لا يعاقب فاعله، ويثاب تاركه بقصد القربى، قال العز بن عبد السلام عن مفاسد المكروهات، بعدما ذكر المفاسد المحرمات: "والثاني: ما لا يعاقب على فعله، وتفوت مصلحته بتركه، كالصلاة في الأوقات المكروهات، وغمس اليدين في الإناء قبل غسلهما لمن قام بعد المنام، وترك السّنن المشروعات في الصلوات."[1]

فمفاسد المنهيات ليست على رتبة واحدة في الطلب التركي، وإنما تتفاوت بحسب المصالح الناشئة عن اجتناب النهي، أو المفاسد الناتجة عن فعله[2]، ذلك أن مفاسد المكروهات تتزايد بفعل المداومة إلى أن تصل إلى أعظم مفاسد المكروهات[3]، "فالمنهيات على حكم الكراهية على درجات، كما أن المندوبات على رتب متفاوتات"[4]، فمفاسد المكروهات تقابل مصالح المندوبات، باعتبار وقوع كل من المندوب والمكروه في الدرجة نفسها بعد الواجب والمحرم في سلم الأحكام التكليفية.

وقد سبق ذكر أن مصالح المندوبات تقع في رتبة الحاجيات، أو التحسينيات، وأن علاقتها برتبة الضروريات هي علاقة الخدمة والتكميل من جانب الوجود، فتكون بمفهوم المخالفة إن صح التعبير مفاسد المكروهات تضادّ المصالح الحاجية أو التحسينية، وعلاقتها بمفاسد المصالح الضرورية هي علاقة الخدمة والتكميل، لكن من جانب العدم، قال الشاطبي: "وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات."[5]

ففعل المكروهات قد يكون جزئيا وقد يكون كليا، فإن كان جزئيا، من غير مداومة، قد يوقع بعض الاختلال، بحسب رتبة الفعل المكروه، في المصالح التحسينية، أو في المصالح الحاجية، وبالتالي لا يلزم منه اختلال في المصالح الضرورية.

---

(1) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:57.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج3ص:201.

(3) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص:59.

(4) الجويني، البرهان، ج1ص:108.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج3ص:203.

أما باعتبار المداومة على فعل المكروهات مطلقا في جميع الأحوال والأوقات، فهذا الذي عمّق فيه الشاطبي النظر وقرّر أن المكروه يختلف فيه الحكم، بناء على فرض فعله كليّا، فيصير فعله حراما بالكل، ذلك أن أثر الفعل الكلي للمكروهات، ينتج عنه الإخلال المطلق للمصالح التحسينية، والحاجية، وبالتالي إخلال بوجه ما بالمصالح الضرورية، بالإضافة إلى كون فعل المكروهات مطلقا سببا للقدح في عدالة فاعلها، قال الشاطبي: "إذا كان الفعل مكروها بالجزء كان ممنوعا بالكل، كاللعب بالشطرنج والنّرد بغير مقامرة، وسماع الغناء المكروه، فإن مثل هذه الأشياء، إذا وقعت على غير مداومة، لم تقدح في العدالة، فإن داوم عليها قدحت في عدالته."[1]

وببيان معنى الكلية والجزئية في المكروه، من وجهة النظر المقاصدية عند الشاطبي يمكنني أن أقول:

- أن معنى الجزئية في المكروه، هو حفظ المصالح الحاجية والتحسينية، من جانب الوجود بدرء الفساد عنها في أقل مستوياته باعتبارها خادمة ومكملة للمصالح الضرورية.

- أن معنى الكلية في المكروه، على فرض فعله مطلقا، هو حفظ للمصالح الحاجية، والتحسينية، من جانب العدم، بدرء الفساد عنها في أعلى مستوياته، باعتبار خادمة ومكملة للمصالح الضرورية، لأن "في إبطال الأخف جرأة على ما هو آكد منه، ومدخل للإخلال به."[2]

فالفعل الكلي للمكروهات له تأثير سلبي يعود بالكرّ والإخلال على مراتب المصالح المقصودة بالحفظ، لذا يبدوا أن الشاطبي لاح له هذا المعنى فدرس المكروه من خلال تأثير الكلية والجزئية في الأحكام، فانقلب المكروه بالجزء إلى محرّم بالكل بالاعتبار المقاصدي لا بالاعتبار الأصولي، فصار المكروه بالكلّ محرما مقاصديا، استمدّ حرمته من أصل مقطوع به في الشريعة، وهو المحافظة على مراتب المصالح.

ومن خلال بيان مفهوم الكلية والجزئية في المكروه، وأثرها على مراتب المصالح الشرعية، تبدو العلاقة وثيقة بين الارتباط التشريعي للمكروهات، وبين قصد الشارع في درء الفساد الواقع أو المتوقع في المصالح الحاجية والتحسينية.

ثانيا: البعد المقاصدي للمكروه، باعتبار خدمته للحرام.

يرى الشاطبي أن المكروه بالجزء في أصل وضعه، إذا وسّع النظر في علاقته بالمحرم، بنظرة أعم، وجد أنه خادم، ومكمّل للحرام سواء كان مقدمة له، أو تذكيرا به، قال الشاطبي: "المكروه إذا اعتبرته

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:132.

(2) المرجع السابق، ج2ص:349.

كذلك مع الممنوع، كان كالمندوب مع الواجب."[1] حيث وسّع الشاطبي النظر في دائرة المكروهات، وذلك باعتبار خدمتها للمحرمات، ذلك أن الله تعالى حدّ حدود المحرمات، وأحاطها بحمى، ومنع من قربانها[2]، قال تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [3]، وقال أيضا : ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ﴾.[4]

فالمكروه يعتبر كالحمى للحرام ، وفاعله بمثابة الراعي يرعى حول حماها وقريبا ما يدخلها ويرتع فيها، قال الشاطبي: "وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات، من حيث كانت رائدا لها، وأنسا بها، فإن الأنس بمخالفةٍ ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها، حتى قيل: المعاصي بريد الكفر."[5]

فالمكلف قليل ما يلابس الحرام مباشرة، وإنما يمهد ويوطئ له، بسوابق يلج من خلالها إلى حياضه، قال الغزالي: "فلما يتصور الهجوم على الكبيرة بغتة، من غير سوابق ولواحق من جهة الصغائر"[6]، فالمقدام على المكروهات جسور على المحرمات. [7]

ويستدل العلماء على هذا بقوله صلى الله عليه وسلم: «**كالراعي يرعى حول الحمي يوشك أن يقع فيه.**»[8]

أما باعتبار النظر المقاصدي، فالمكروه هو ما ترجح طلب تركه على طلب فعله، لاشتماله على بعض المفاسد، إلا أن هذه المفاسد تزداد بفعل المداومة إلى أن تصل إلى أعظم مفاسد المكروهات [9] وأعظم مفاسد المكروهات هو هدم المصالح الحاجية والتحسينية، لذلك يرى الشاطبي أنه لا يجوز فعل

---

[1] الشاطبي، الموافقات،ج1ص:147.

[2] ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، دار الإمام مالك، الجزائر العاصمة،ط1، (1429هـ . 2008م) ،ص:110.

[3] سورة البقرة، الأية:229.

[4] سورة البقرة، الأية:187.

[5] الشاطبي، الموافقات،ج3ص:203.

[6] الغزالي، إحياء علوم الدين،ج5ص:28.

[7] جزء من حديث أخرجه:

ـ البخاري في صحيحه،كتاب الرقاق، باب: حجبت النار بالشهوات، رقم:6487، من طريق أبي هريرة، ج4ص:189.

[8] ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم،ص:109.

[9] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:61.

المكروهات كليا ومطلقا، وبالتالي ألحقها بالمحرم بالكل، قال القرافي: "…. وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة، حتى تكون أعلى مراتب المكروه تلي أدنى مراتب التحريم."[1]

فبالنظر المقاصدي تكون مفاسد المكروهات خادمة لمفاسد المحرمات، وبيان ذلك أنه:

-ثبت أن قصد الشارع من تشريع المحرمات، هو درء المفاسد عن المصالح الضرورية، وبالتالي حفظها من جانب العدم.

- وثبت أيضا أن قصد الشارع من تشريع المكروهات، هو درء المفاسد عن المصالح الحاجية، والتحسينية، وبالتالي حفظها من جانب العدم.

فينتج عن ذلك الدرء كلّه خدمة للمصالح الضرورية، ولا يتحقق هذا إلا بما سبق ذكره من خدمة المكروهات للمحرمات، فيكون في الفعل الجزئي للمكروهات، اختلال جزئي في المصالح الحاجية، والتحسينية، لكن لا يلزم من هذا الاختلال اختلال في المصالح الضرورية، لأن الضروري مع الحاجي، أو التحسيني كالموصوف مع الصفة، وارتفاع بعض أوصاف الموصوف، لا يرفع الموصوف.[2]

ويكون في الفعل الكلي للمكروهات، اختلال مطلق للمصالح الحاجية، والتحسينية، وبالتالي اختلال المصالح الضرورية بوجه ما.[3]

خلاصة البعد التفصلي المقاصدي للمكروه :

1-المكروهات الشرعية باعتبار النظر الأصولي تجرى على وزان واحد من حيث الحد و الحقيقة.

2- قصد الشارع من المكروهات هو درء المفاسد عن المصالح الحاجية و التحسينية.

3- يختلف حكم المكروه باعتبار النظرة الكلية والجزئية.

4- خدمة المكروه للمحرّم تكون إما مقدمة له، أو تذكيرا به.

5- درء المفاسد عن المصالح الحاجية والتحسينية، يعتبر خادما لدرء المفاسد عن المصالح الضرورية.

6- المكروهات إذا تعاظم تكرارها والمواظبة عليها صارت مفاسدها عظمى تلحق مفاسد المحرمات لذا استمدت حرمتها منها بناء على قاعدة الكلية.

(1) القرافي، الفروق، ج3ص:845.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:347.

(3) المرجع السابق، ج2ص:349.

المطلب الثالث: البعد التفصيلي المقاصدي للمباح عند الشاطبي.

قرر الشاطبي فيما سبق أن المباح باعتبار النظر الأصولي لا يتعلق به الطلب ابتداء، إلا أنه باعتبار النظر المقاصدي يخرج حكمه عن دائرة الإباحة تبعا لخدمة أو هدم رتب المصالح، وفي ذلك يقول: "المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجية"[1]، لذا فقد قسم الشاطبي المباح مقاصديا إلى ثلاثة تقسيمات أساسية باعتبارات مختلفة وهي:

القسم الأول: باعتباره وسيلة إلى مطلوب الفعل أو مطلوب الترك.

القسم الثاني: باعتبار الكلية والجزئية.

القسم الثالث: باعتبار الخدمة لمطلوب الفعل، أو مطلوب الترك، أو لمخيّر فيه، أو لا شيء.

إلا أن القسمين الثاني والثالث يمكن اعتبارهما قسما واحدا، قال الشاطبي: "فأما الأول: فهو المباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل، وأما الثاني: فهو المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل، بمعنى أن المداومة عليه منهي عنها، وأما الثالث والرابع، فراجعان إلى هذا القسم الثاني"[2]، فالمباح بالجزء يستمد حكمه ممّا يخدمه، فيقال فيما يخدم المطلوب: مطلوب بالكل، وما يخدم المنهي عنه يقال: مطلوب الترك بالكل."[3]

الفرع الأول: البعد المقاصدي للمباح باعتباره ذريعة.

تعرض الشاطبي لتقسيم المباح باعتباره وسيلة، وذريعة، أثناء تحريره لمفهوم المباح أصوليا في أصل وضعه، بأنه تخيير بين الفعل أو الترك، وذلك في معرض ردّه على الذين ذهبوا إلى أن المباح مطلوب الترك، حيث يرى أن النظر إلى المباح باعتباره وسيلة وذريعة، يكون على ثلاثة أقسام.[4]

أولا- قسم يكون ذريعة إلى منهي عنه، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك.

ثانيا- قسم يكون ذريعة إلى مأمور به.

ثالثا- قسم لا يكون ذريعة إلى شيء، فهو المباح المطلق.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:127.

(2) المرجع السابق ،ج1ص:138.

(3) تعليق دراز على الموافقات، ج1ص:144.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:116.115.

أولا: البعد المقاصدي المباح باعتباره ذريعة إلى منهي عنه.

يرى الشاطبي أن المباحات المبثوثة في الأرض من حيث أصل وضعها، لا يتعلق بها مدح ولا ذم، ولا أمر ولا نهي، إذ هي ممكنة الانتفاع من جهتي المصلحة والمفسدة، ومهيأة لاختيار تصرفات المكلفين معا[1]، فمآل تصرفاتهم فيها هو الضابط لمدى جريانها على مقتضى قاعدة المصالح، فإن كان تصرفهم "ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعا، من باب سد الذرائع لا من جهة كونه مباحا"[2]، لأن داعي الهوى هو الحادي لتصرفاتهم من غير التفات لما حدّه الشرع فيها أو قصده منها، فصارت التصرفات لا تخدم أصلا ضروريا، ولا حاجيا، ولا تكميليا، بل قادحة فيها لذا كان مذموما ومطلوب الترك، لأن "المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين، وهو الاقتصاد."[3]

ثانيا : البعد المقاصدي المباح باعتباره ذريعة إلى المأمور به.

كما يرى الشاطبي أن المباح إذا كان ذريعة إلى واجب، صار واجبا لا من جهة كونه مباحا، بل من جهة كونه خادما لأصل ضروري، أو حاجي، أو تكميلي، لأن المكلّف جرى في العمل به بحسب المشروع، والمقصود منه في السوابق، واللواحق، والقرائن[4]، فإن الذريعة بهذا الاعتبار تفتح، لأن ذلك راجح إلى فعل ما ثبت طلب فعله، فما كان ذريعة إلى واجب صار واجبا، وما كان ذريعة إلى مندوب صار مندوبا، لا باعتبار أصل الفعل، وإنما من جهة الخدمة لإحدى مراتب المصالح، وجاء في الحديث : «**نعم المال الصالح الرجل الصالح**»[5]، فالمباحات بهذا النظر لما كانت وسائل إلى مأمور به، كان لها حكم ما توسل بها إليه.[6]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج3ص:187.

(2) المرجع السابق، ج1ص:115.

(3) المرجع السابق، ج3ص:183.

(4) المرجع السابق، ج1ص:185.

(5) أخرجه:

ـ أحمد في مسنده، من حديث عمرو بن العاص، رقم: 17763، ج29ص:299.298، ت:شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط1،(1416هـ.1995م).

(6) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:116.

ثالثا : البعد المقاصدي للمباح المطلق.

وهو الذي لا يكون ذريعة إلى مطلوب الفعل، وبالتالي خادما لإحدى المراتب، ولا يكون ذريعة إلى مطلوب الترك، وبالتالي هادما إحدى المراتب، فهو المباح المطلق[1]، "فالحاصل أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله، لخيرة المكلف، فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه"[2]، فالمباح إذا اعتبر فيه حظ المكلف، فهو لا يترتب عليه أمر ضروري، أو حاجي، أو تكميلي[3].

ومما سبق يتضح أن المباح في أصل وضعه "صالح لأن يدخل في القسمين الأولين، إذا عرض له ما يدخله في واحد منهما، بأن يكون ذريعة إلى ما هو مطلوب فعلا أو تركا فيأخذ حكمه"[4]، فالوسائل لها أحكام المقاصد "هذا في المأمورات والمنهيات، وأما المباحات فإن صدرت وسائلها من فاعل المباح كانت مباحة."[5]

الفرع الثاني: البعد المقاصدي للمباح باعتبار الكلية والجزئية.

يرى الشاطبي أن المباح في أصل وضعه، أوكل الشارع فعله أو تركه إلى خيرة المكلف، من غير ثواب ولا عقاب، لا على الفعل ولا على الترك، كما يرى أن الأصل في المباح أن يتناول وينتفع به باقتصاد في سوابقه، ولواحقه وقرائنه، فهو بذلك الوزان مباح بالجزء مطلوبا بالكل، لأن المباحات وضعها الشارع وفقا للمصالح على الإطلاق[6]، والمصالح المعتبرة هي في الكليات دون الجزئيات، إلا أن ذلك التخيير ليس بإطلاق في جميع الأوقات والأحوال، سواء من جهة الفعل الكلي، بالنسبة لآحاد المكلفين أو لمجموعهم، فالظاهر أن المباح أدخله الشارع تحت اختيار المكلف، إلا أنه في الحقيقة خارج عن اختيارهم[7]، قال الشاطبي: "إباحة المباح مثلا لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف، من حيث كان قضاء من الشارع وإذ ذاك يكون اختياره تابعا لوضع الشارع."[8]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:116.

(2) المرجع السابق، ج1ص:125.

(3) المرجع السابق، ج1ص:144.

(4) محمد سلام مدكور، نظرية الإباحة عند الأصوليين، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2،(1084م)،ص:97.

(5) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:127.

(6) الشاطبي، الموافقات، ج3ص:183.

(7) المرجع السابق، ج2ص:473.

(8) المرجع نفسه.

فالمباح وإن كانت مجاله هو أوسع مجال يتصرف فيه المكلف، إلا أن تصرفاته تبقى مقيدة ببقية الأحكام التكليفية وذلك بحسب الكلية والجزئية، يقول الشاطبي: "إن الإباحة بحسب الكلية و الجزئية، يتجاذبها الأحكام البواقي، فالمباح يكون مباحا بالجزء مطلوبا بالكل، على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع"[1]، فالإباحة بحسب الجزئية والكلية أربعة أقسام :

أولا: المباح بالجزء المندوب بالكل.

يرى الشاطبي أن المباح في أصل وضعه بالنسبة لآحاد المكلفين أو لمجموعهم، قد يرقى إلى مرتبة الندب الكلي بالنسبة إليهم، وذلك إذا غُلِّب جانب الترك له بالنظر لجانب الفعل، ومثل الشاطبي له بقوله: " كالتمتع بالطيبات من المأكل، والمشرب، والمركب، والملبس، مما سوى الواجب من ذلك، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات، أو المكروه في محاسن العادات، كالإسراف، فهو مباح بالجزء، فلو ترك ذلك في بعض الأوقات مع القدرة عليه، لكان جائزا، كما لو فعل، فلو ترك جملة كان على خلاف ما ندب الشرع إليه."[2]

فتمتع المكلفين آحاد أو جماعات بالطيبات جعله الشارع تحت خيرة المكلف، إلا أنها لو تركت في جملة الأوقات والأحوال مع القدرة عليها، لكان ذلك مكروها وخلافا لما ندب الشرع إليه، باعتبار أثر الترك الجملي لفعل المباح على الاختلال المتوقع في مراتب المصالح، إذ بهذا النظر المقاصدي الحاجي لترك المباح جملة، صار مندوبا بالكل، وذلك لعموم الأدلة، ففي الحديث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إذا أوسع الله عليكم، فأوسعوا على أنفسكم**»[3]، وقال أيضا: «**إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده.**»[4]

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:129.

[2] المرجع نفسه.

[3] أخرجه:

ـ البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: الصلاة في القميص والسراويل والتبان والقباء،رقم:365، وهو من كلام ابن عمر من حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم. ج1،ص:138.

[4] أخرجه:

ـ الترمذي، كتاب أبواب الأدب، باب: ما جاء أن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده، رقم:2819،من طريق عمرو بن العاص، ج4ص:506.

وبهذا يتبين أن المباح المندوب بالكل التخيير فيه جزئي، في بعض الأوقات والأحوال لا في أغلبها، وبهذا الاعتبار أو النظر المقاصدي يكون التخيير في المباح ظاهريا فقط، بل هو تابع في الحقيقة للمندوب بالكل، لما في ذلك من حفظ المصالح الحاجية، والتحسينية، العامة أو الخاصة، وهو ما يفسر من جهة أخرى مسوّغ انضمامه إلى أحكام التكليف وإن بدت فيه الخيرة جزئية.

ثانيا : المباح بالجزء الواجب بالكل.

كما يرى الشاطبي أن المباح في أصل وضعه، بالنسبة لآحاد المكلفين أو لمجموعهم، قد يرقى إلى مرتبة الوجوب الكلي بالنسبة إليهم، وذلك إذا عدم جانب الفعل له بالنظر إلى جانب الترك، ومثل الشاطبي له بقوله: "كالأكل والشرب، ووطء الزوجات، والبيع والشراء، ووجوه الاكتساب الجائزة، لقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [1] ﴿ (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ ﴾ [2] ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ ﴾ [3]، وكثير من ذلك."[4]

ثم بيّن أثر الترك الكلي لهذه المباحات على الضروريات المطلوب حفظها فقال: "كل هذه الأشياء مطلوبة بالجزء ، أي: إذا اختار أحد هذه الأشياء على ما سواها، فذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الأحوال، أو الأزمان، أو تركها بعض الناس، لم يقدح ذلك، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك، لكان تركا لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان الدخول بها واجبا بالكل."[5]

وبهذا يتبيّن أن المباح الواجب بالكل التخيير فيه جزئي، في بعض الأوقات والأحوال لا في كلّها، وبهذا النظر المقاصدي الضروري للمباح صار واجبا بالكل، حفظا لضروريات الحياة، وبذلك يظهر مرة أخرى أن التخيير في المباح جزئي، في بعض الأحوال والأوقات لا في كلها مطلقا، فالتخيير فيه بهذا الاعتبار ظاهري، إذ هو في الحقيقة تابع للواجب، لما في ذلك من حفظ المصالح الضرورية، العامة أو الخاصة، فمصلحة المباح من حيث هو مباح مخيّر في تحصيلها وعدم تحصيلها، فإذا بلغت مبلغ الضروريات لم تبق مخيرا فيها.[6]

---

(1) سورة البقرة،الأية:275.

(2) سورة المائدة،الأية:96.

(3) سورة المائدة،الأية:01.

(4) الشاطبي، الموافقات،ج1ص:130.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع السابق،ج3ص:178.

ثالثا: المباح بالجزء المكروه بالكل.

يرى الشاطبي أن المباح في أصل وضعه، قد ينزل إلى مرتبة المكروه بالكل، بالنسبة لآحاد المكلفين، أو لعمومهم، وذلك إذا غلب جانب الفعل له بالنظر إلى جانب الترك في عموم الأوقات والأحوال، ومثل له الشاطبي بقوله: "كالتنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام أو غيرها، فمثل هذا مباح بالجزء فإذا فعل يوما ما، أو في حالة ما، فلا حرج فيه، فإن فعل دائما كان مكروها، ونسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل المباح."[1]

ففعل المباحات السابقة الذكر على وجه أغلبي وشبه كلي بالنسبة للمكلفين، مخالف لقصد الشارع من وضع المباحات بوجه ما، إذ يعتبر ذلك خروجا بها عن حدودها فتدخل المفاسد في الدنيا والدين، بد□ عن المصالح، التي قد يقع فيها ا□ختلال، بسبب تحمل المكلف في المداومة على فعل المباحات سوابق ا□كتساب وقرائن التناول، ولواحق العواقب، فوق ما ي□يقه تدبيره، وقوته البدنية أو القلبية، وإنما كان يكفيه القدر التي تجري مصالحه عليه.[2]

فالمداومة على هذا النوع من المباحات ليس فيه خدمة لإحدى المراتب الثلاث، وبالتالي فيه خدمة لضدّها، قال الشاطبي: "لما تبيّن أنه خادم لما يضادّ الم□لوب الفعل، صار م□لوب الترك، لأنه ليس فيه إ□ ق□ع الزمان في غير فائدة، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص، فسماع الغناء المباح، مثلا ليس بخادم لأمر ضروري، و□ حاجي، و□ تكميلي، بل ق□ع الزمان فيه صادّ عمّا هو خادم لذلك، فصار خادما لضده."[3]

فبهذا النظر المقاصدي الكلي للمداومة على فعل المباح، صار مكروها بالكل والتخيير فيه جزئي، في بعض الأحوال والأوقات □ في أغلبها، وبهذا ا□عتبار يكون التخيير في المباح ظاهريا فقط، بل هو تابع في الحقيقة للمكروه بالكل، لما في ذلك من حفظ وخدمة للمصالح الضرورية أو الحاجية أو التحسينية، العامة أو الخاصة.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:130.131.

(2) المرجع السابق، ج3ص:184.

(3) المرجع السابق، ج3ص:190.

رابعا : المباح بالجزء المحرم بالكل.

ويرى الشاطبي كذلك أن المباح في أصل وضعه، قد يهوي إلى مرتبة الحرام بالكل بالنسبة لآحاد المكلفين أو مجموعهم، وذلك إذا عدم جانب الترك له بالنظر إلى جانب الفعل، ومثل له يقوله : "كالمباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها، وإن كانت المباحة فإنها لا تقدح إلا بعد أن يعد صاحبها خارجا عن هيئات أهل العدالة، وأجرى صاحبها مجرى الفساق، وإن لم يكن كذلك، وما ذاك إلا لذنب اقترفه شرعا."[1]

ثم ذكر في هذا السياق قول الغزالي: "إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة، كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة."[2]

وقال القرافي في الفروق: "اعلم أن الإباحة قد تثبت مطلقا، فلا يكون على المكلف حرج للإقدام على الفعل مطلقا، وقد تثبت باعتبار سبب معين، فلا يكون على المكلف حرج في الإقدام من جهة ذاك السبب، ويكون عليه حرج في الإقدام باعتبار سبب آخر، فالتحريم يجتمع مع هذه الإباحة"[3]، ثم بيّن سر اجتماع الإباحة مع التحريم وافتراقها عنه بقوله: "وسر ذلك أن أسباب التحريم قد تجتمع وقد تفترق، فإن اجتمع سببان فأكثر للتحريم، فارتفع أحدهما، ثبتت الإباحة باعتبار ذلك السبب خاصة، وبقي الفعل محرما باعتبار السبب، الآخر، وكذلك إن كان له سبب واحد للتحريم، فزال وخلفه سبب آخر صدقت الإباحة باعتبار السبب الأول، وصدق التحريم باعتبار المتجدد."[4]

ومن بيان الشاطبي من مفهوم الكلية والجزئية في المباح، يظهر أن الكلية والجزئية، لا تتواردان ولا تجتمعان في المباح في آن واحد، وفي ذلك يقول عبد السلام مدكور: "أنه ليس فيه مباح من الناحيتين معا، وهي الكلية والجزئية، فليس هناك نوع مباح بالجزء والكل معا، أي أنه ليس هناك نوع مستوى الطرفين فيهما معا، فكل مباح في ذاته قد خير الشارع فيه بين الفعل والترك، لا يمكن أن تقع إباحته إلا باعتبار حالة الجزء، فإذا نظر إليه من زاوية أخرى، وهي التزام فعله مثلا، أو التزام تركه كذلك تغير الحكم."[5]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:131.

(2) الغزالي، احياء علوم الدين، ج5ص:28.

(3) القرافي، الفروق، ج3ص:907.

(4) المرجع السابق.

(5) مدكور، نظرية الإباحة،ص:99.

وكأني بأحكام الكلية تطال المباح هي ناحية تطبيقية مقاصدية في مواقع الوجود للمباح بالجزء ذي النظرة التجريدية النظرية الأصولية، والله أعلم.

"وبهذا تبين أن المباح في الخطاب الشرعي يظل مندرجا تحت مبدأ التخيير، إلا أنه يتفق له أن يكون خادما لأصل ضروري، أو حاجي، أو تكملي، فيصير حكمه عندئذ حكم هذه المقاصد الكلية خاصة عند مراعاة الاختلاف النوعي بين البعد الفردي، والبعد الجماعي للأحكام التكليفية."[1]

الفرع الثالث: علاقة النظرة الكلية في المباح بالمقاصد الأصلية و التابعة.

من خلال دراسة الشاطبي المباح باعتبار الجزئية والكلية، ربط هذه الأخيرة بالمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، حيث يرى أن المباح مطلوب الفعل بالكل ندبا كان أو إيجابا، الغاية منه حفظ المقصد الأصلي من جانب الوجود، إلا أنه قد ينقلب إلى مطلوب الترك كراهة أو تحريما بالقصد الثاني، وكذلك يرى أن المباح المطلوب الترك بالكل، كراهة أو تحريما الغرض منه حفظ المقاصد الأصلية من جانب العدم، إلا أنّه قد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني التابع، قال الشاطبي: "المطلوب بالفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، كما أن مطلوب الترك بالكل بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، وكل منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول."[2]

فالمباح المطلوب الفعل بالقصد الأول يشمل النّعم التي امتن الله بها على عباده، وتعرف إليهم بها، قبل النظر في أفعالهم بها على الإطلاق، فالأصل فيها أن يتناولها المكلف من جهة الإذن الشرعي، وعلى مقتضى حدوده في سوابقه ولواحقه وقرائنه، مراعيا قصد الشارع فيه، لينتفع بمصالحه التي لا تقدح في دنياه ولا في دينه، فهذا هو معيار المباح بالجزء المطلوب بالكل، قال الشاطبي: " يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه وهذا هو الأصل، فيتناوله على الوجه المشروع، وينتفع به كذلك ولا ينسى حق الله فيه لا في سوابقه، ولا في لواحقه، ولا في قرائنه، فإذا أخذ على ذلك الوزان، كان مباحا بالجزء مطلوبا بالكل فإن المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين."[3]

---

[1] عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان،ط1،(1415هـ .1994م)،ص:537

[2] الشاطبي، الموافقات،ج3ص:183.

[3] المرجع نفسه.

أما كون المباح يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، فذلك بسبب مجاوزة المكلف بالمباح حدوده السابقة واللاحقة والمقارنة له، وبإهمال مراعاته لقصد الشرع فيه، فتدخل عليه المفاسد في الدنيا والدين عوضا عن المصالح، قال الشاطبي : "فإذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد إلى أن تكون ضررا عليه في الدنيا أو في الدين كانت من هذه الجهة مذمومة، لأنها [illegible]دت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها، فدخلت المفاسد بدلا عن المصالح في الدنيا وفي الدين."[1]

ثم ضرب الشاطبي مثلا برجل يكتفي برغيف واحد لغذائه، ومصالحه تجرى على ذلك، من جهة كسبه وتناوله في العادة، فزاد على الرغيف مثله، فإن يتكلف بتلك الزيادة في كسبه ما لا يقوى عليه في العادة، وفي تناوله فوق ما يقوى عليه طبعه، وقد عمل على استجلاب الداء في العاقبة، فدخل على المكلف بسبب تلك الزيادة المشقة غير المعتادة، فيقع الاختلال والفساد، جراء سلوك هذا المكلف، لا بسبب نفس الشيء المتناول الذي به تقوم الحياة."[2]

فالذم يقع أ[illegible]الة على سلوك المكلف، لا على نفس إباحة النّعم، إنما وقع عليها بالتبع باعتبارها وسيلة أساء المكلف استخدامها، قال الشاطبي : "فإذا تأملت الحالة، وجدت المذموم تصرف المكلف في النّعم لا نفس النّعم، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة، وهو القصد الثاني، لأنه مبني على قصد المكلف المذموم."[3]، وبهذا كان المباح مذموما ومطلوب الترك بالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

فأما المباح المطلوب الترك بالقصد الأول هو ما جاء في معرض الذم للدنيا، ولم يقع به الامتنان لنفسه، وذلك من قبيل الغناء والطرب، واللعب واللهو، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ ﴾[4]، وجاء في الحديث : «**كل لهو باطل إلا ثلاثة**»[5]، سماها الشارع باطلا ، لأن ليس فيها إلا قطع للزمان في غير فائدة، بل قطع له فيما هو مشغل عن مباحات أخرى خادمة لما هو ضروري،

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج3ص:184.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) سورة محمد،الأية:36.

(5) سبق تخريجه.ص:49.

أو حاجي، أو تحسيني، فانقلبت خادمة لما يهدمها، فصارت هذه الأفعال بهذا الاعتبار مطلوب الترك بالقصد الأول.[1]

وأما كونه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، فإنه وإن كان ظاهر ما استثنى من الأفعال كالرمي، وتأديب الفرس، وملاعبة الزوجة، من اللهو المقصود الترك بالقصد الأول، إلا أنها في الحقيقة لها من الفوائد الخادمة لأصل ضروري كحفظ الدين أو النفس، أو لا حق به موافق لما جرت به محاسن العادات، لذا وقع عليها الطلب بهذا الاعتبار الثاني.[2]

وبهذا نظر الشا□بي للمباح باعتبار المقاصد الأصلية والتابعة وأولوية الطلب له أو الترك له وثانويته باعتبار الخدمة أو الهدم لمراتب المصالح يتبين أن :

القسم المطلوب الفعل بالقصد الثاني من المطلوب الترك بالقصد الأول هو خادم للمطلوب الفعل بالقصد الأول، لذا وقع عليه □لب الفعل.

القسم المطلوب الترك بالقصد الثاني، من المطلوب الفعل بالقصد الأول، هو خادم للمطلوب الترك بالقصد الأول، لذا وقع عليه □لب الترك.

وكذلك بنى الشا□بي على تقسيم الطلب والترك للمباح، بالنظر إلى المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة، أمور فقهية وأصول عملية كما سمّاها[3]، منها:

1/ التفرقة بين ما يطلب الخروج منه من المباحات، وما لا يطلب عند اعتراض العوارض المقتضية للمفاسد.

ومن ذلك المسألة التي أختتم الشا□بي بها مسائل المباح في كتاب الأحكام، ومفادها: أن المباح الذي يكون □لبه من قبيل الضروريات، أو الحاجيات، وتتجاذيه عوارض مضادة لأصل الإباحة، فهل تكرُّ عليه بالنقض أم لا.؟[4]

ذلك أن الأفعال المباحة بأصل وضعها، كالأكل والشرب، والبيع والشراء، والنكاح، والمخالطة والمساكنة، و□لب العلم وشهود الجنائز وإقامة الوظائف الشرعية. إذا داخلت سبل تحصيلها □وارئ

---

[1] الشا□بي، الموافقات، ج3ص:190.189.

[2] تعليق دراز على الموافقات، ج3ص:191.190.

[3] الشا□بي، الموافقات، ج3ص:195.

[4] المرجع السابق، ج1ص:174.

معارضة لأصل إباحتها، بأن كثر الفساد، واشتهرت المناكير، فتترتب عليه مفاسد واقعة أو متوقعة، فهل ينقلب التخيير في فعلها إلى منع، أم يبقى على أصله.؟[1]

عالج الشاطبي هذه المسألة بناء على النظر المقاصدي الكلي حيث قال: "والقول فيه أنه لا يخلوا إما أن يضطر إلى ذلك كالمباح أم لا، وإذا لم يضطر إليه فإما أن يلحقه بتركه حرج أم لا"[2]، وبهذا التقسيم لفعل المباح باعتبار قوة الحاجة إليه، "جعل حكم هذه المباحات مع عوارضها المحرمة، تختلف باختلاف مراتبها في سلم المقاصد"[3]، فكانت ثلاثة أقسام:

1- فإن كان فعل المباح من قبيل الضروريات، فإن الشاطبي يرى أن العوارض لا تأثر في أصل إباحته، لأن المباح لم يبق على الأصل بل ينقلب واجبا، إذ أن إقامة الضرورة معتبرة، والمقاصد التي تطرأ عليه مغتفرة نسبة للمـ□لحة المجتلبة، وبالتالي لا تقوي الطوارئ على المعارضة، ولا تعتبر للمـ□لحة الضرورية، لأنها من باب المكمّلات لها، وكل مكمّل عاد على أصله بالنقض فباطل.[4]

2- إن كان فعله من قبيل الحاجة، فكذلك يرى الشاطبي أن العوارض لا تؤثر في أصل الإباحة، إذ الممنوعات قد أبيحت رفعا للحرج اللاحق بالترك[5]، قال تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٍ ﴾.[6]

قال الشاطبي عن القسمين الأوليين : "الحق يقتضي أن لا بدّ له (المكلف) اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهي إما مطلوبة بالأصل، وإما خادم للمطلوب بالأصل، لأنه إن فرض الكفّ عن ذلك أدّى إلى التضييق والحرج، أو تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن هذه الأمة"[7]،

وقال العز بن عبد السلام : "فلو عمّ الأرض بحيث لا يوجد حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجات، ولا يقف تحليل ذلك على الضروريات، لأنه لو وقف عليها لأدّى إلى ضعف

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:174.؛ وج3ص:195 ؛ وج4ص:530.

(2) المرجع السابق، ج1ص:174.

(3) الريسوني، نظرية المقاصد، ص:189.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:175.174.

(5) المرجع السابق، ج1ص:175.

(6) سورة الحج، الأية:78.

(7) الشاطبي، الموافقات، ج3ص:195.

العباد، واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، و لانقطع الناس عن الحرف والصنائع، والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام"[1]، ثم بين المقدار اللازم من ذلك بقوله : "ولا يتبسّط في هذه الأموال كما يتبسّط في المال الحلال، بل يقتصر في ذلك على ما تمسّ إليه الحاجات دون أكل الطيبات وشرب المستلذات، ولبس الناعمات التي هي لمنازل التتمات والتكملات."[2]

الواقع والمتوقع في عوارض المباحات:

ذكر الشاطبي أثر معارضة الموانع للمباح، سواء كانت أصلا أم مكملا، وبين الفرق بين الواقع أو المتوقع فيها، فإن كانت أصلا فإما أن يكون واقعا أو متوقعا:

أ ـ فإن كان العارض أصلا متوقعا، فلا مجال للتعارض هنا بين تحقق المفسدة بالوقوع نتيجة لترك المباح، وبين توهم المفسدة بالتوقع جراء فعل المباح، فلا تقوى الأخيرة على ممانعة الوقوع الحقيقي للمفسدة، قال الشاطبي: "فإن كان متوقعا، فلا أثر له مع وجود الحرج، لأن الحرج بالترك واقع وهو مفسدة، ومفسدة العارض متوقعة متوهمة، فلا تعارض الواقع البتة."[3]

ب– وإن كان العارض واقعا، فمحلُّه باب التعارض والترجيح، لكمال التمانع الكلي بين وقوع مفسدتي الفعل أو الترك للمباح، "فهو محل الاجتهاد في الحقيقة، وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتمّ من مفسدة ترك المباح، وقد يكون الأمر بالعكس، والنظر في هذا بابه باب التعارض والترجيح"[4]، وإن كانت –أي العوارض– مكمّلا، فلا تساوي مفسدتُها وقوعا أو توقعا؛ وجودا أو عدما مفسدةَ فقد الأصل، وبالتالي لا يصح التعارض، لأن المكمّل مع مكمّله كالصفة مع الموصوف، وفقد الصفة لا يعود يفقد الموصوف على الإطلاق، وهو كذلك مُقوّ لأصل المصلحة ومؤكّد لها، ففوته إنما فوت بعض المكمّلات مع بقاء أصل المصلحة، إذ أن الأصل مع مكمّلاته كالكلي مع الجزئي، والكلي إذا عارضه جزئي، فلا أثر للجزئي.[5]

3– إن لم يكن فعله من قبيل الضروريات، أو الحاجيات، فالشاطبي يرى أن المسألة اجتهادية، تدخل فيها عدة قواعد متفق في أصولها، مختلف في فروعها، منها:

– قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية.

---

[1] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:462.

[2] المرجع نفسه.

[3] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:176.

[4] المرجع السابق، ج1ص:177.176.

[5] المرجع السابق، ج1ص:177.

- قاعدة تعارض الأصل والغالب.

- حكم الأشياء قبل ورود الشرع، إما الحظر، وإما الإباحة، وإما العفو، فحجج الجانبين كثيرة، ولا دليل في أحدهما إلا ويعارضه مثله.[1]

أما الأفعال المباحة بجزئها التي رفع الشارع الحكيم الإثم والجناح عمن وقع تلبسه بها، ولم يصرح بالتخيير بين فعلها وتركها، كالغناء واللعب وغيرها، فإنه إن وافق التلبس بها منكرات أو كانت في طريقها، فإن المكلف يمنع من استيفاء حظه منها، لأنها غير مطلوبة الفعل ابتداء بالقصد الأول، ولا تخدم مطلوب الفعل، بل قد تعود عليه بالإخلال، لذا وقع طلب الترك لها بالكل، وهذا النوع من المباحات يطلب الخروج منه عند اقتضاء العوارض المقتضية للمفاسد، قال الشاطبي : "أما إذا كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك، إذ لا يجوز لأحد أن يستمع إلى الغناء، وإن قلنا : إنه مباح، إذا حضره منكر أو كان في طريقه، لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه، ولا هو خادم لمطلوب الفعل، فلا يمكن والحالة هذه أن يستوفي المكلّف حظه منه، فلا بدّ من تركه جملة وكذلك اللعب وغيره."[2]

2/ التفرقة بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب: الأصل في حكم المباح التخيير بين الفعل والترك، فلا يترتب على فعله ثواب، ولا على تركه عقاب، لذا قصد الشارع جعله لخيرة المكلف، والأصل في المباح الذي بمعنى رفع الحرج، هو رفع الإثم عمّن تلبس به، أما باعتبار قصد المكلف من فعل المباح بإطلاقيه، هل ينقلب طاعة ويترتب عليه الثواب أم لا.؟

فالشاطبي يرى أن المباح الذي حكمه التخيير ينقلب طاعة بفعله، كان المتناول منه في رتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وسواء تناوله المكلف من جهة حظ نفسه، فهو المباح بالجزء، أو من جهة الخطاب الشرعي، فهو المطلوب بالكل، وما كان كذلك فهو خادم للمطلوب الفعل بالقصد الأول، قال الشاطبي: "فإذا ثبت هذا، صح في المباح الذي هو خادم للمطلوب الفعل انقلابه طاعة، إذ ليس بينهما إلا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن."[3]

وكذلك يرى أن المباح الذي حكمه رفع الحرج، لا ينقلب طاعة بنية فاعله، لأن الشارع لم يأذن فيه ابتداء، ولم يدخله تحت طلب الفعلي كليا، فللمكلف أن يأخذه من جهة حظ نفسه فقط، لا من

---

(1) الشاطبي،الموافقات، ج1ص: 177-179.

(2) المرجع السابق، ج3ص: 197.

(3) المرجع السابق، ج3ص: 199.

جهة الخطاب الشرعي جزئيا أو كليا، لكونه خادما لمطلوب الترك، وما كان كذلك فلا يتوجه إلى المطلوب الفعل، وبالتالي لا ينقلب طاعة، قال الشاطبي: "وأما ما كان خادما لمطلوب الترك، فلما كان مطلوب الترك بالكل، لم يصح انصرافه إلى جهة المطلوب الفعل، لأنه إنما ينصرف إليه من جهة الإذن، وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول، وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة."[1]

و انتهى الشاطبي إلى أن استعمال المباح ينبغي أن يحاط بفقه حيث قال: "إن التفقّه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه والعمل على ذلك مطلوب، وهو شرط من شروط تناول المباح، ولا يصير بذلك المباح مطلوب الترك، ولا مطلوب الفعل."[2]

خلاصة : من خلال النظرة المقاصدية الفاحصة في المباحات عند الشاطبي، وما عرضه من الارتباط الوثيق بين المباح في واقع التلبس به وممارسته في الحياة اليومية، وبين مراتب المصالح، الضرورية، أو الحاجية، أو التحسينية، باعتبار الخدمة لها، أو خدمة ما يخلّ بها، من حيث كونه وسيلة، أو من حيث الكلية والجزئية، في الفعل أو الترك، وما ترتب عليها من الأولية في القصد، وتبعيته، وما بحثه من عوارض مضادة لأصل الإباحة وأثرها على المراتب الثلاث، وختاما بعلاقة المباح بمقاصد المكلفين، وما ينقلب منه طاعة، وما لا ينقلب، أراد الشاطبي بذلك أن يلفت النّظر إلى وجوب التفقه للعمل بما إباحه الشارع الحكيم بحسب المشروع، للانتفاع به على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين.

خلاصة البعد التفصيلي المقاصدي للمباح عند الشاطبي:

يمكن تلخيص نظرة الشاطبي للمباح، من وجهتي النظر الأصولية و المقاصدية، في النقاط التالية:

1- المباحات امتن الله بها على عباده، قبل النظر في أفعالهم على الإطلاق.

2- المباح من حيث هو مباح، يطلق بإطلاقين:

الأول: من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك.

الثاني: من حيث يقال: لا حرج.

3- المباح بالإطلاق الأول، لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب، وحكمه التخيير.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:99.

(2) المرجع السابق، ج1ص:177.

4- المباح بالإطلاق الثاني، لا يدخل تحت التسوية بين الفعل والترك، لذا لم يأذن فيه الشارع ابتداء، وحكمه هو رفع الحرج والاثم والجناح.

5- المباح بإطلاقيه من وجهة النظر الأصولية، هو مباح بالجزء فقط.

6- السمة الأساسية التي يتميز بها المباح بالجزء، هي انحصاره في حظ المكلف فقط، وبهذا الاعتبار لا يترتب عليه أمر ضروري، ولا حاجي، ولا تحسيني.

7- المباح ممكن الانتفاع به من جهة المصلحة و المفسدة.

8- المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجية.

9- المباح باعتباره وسيلة يأخذ حكم المقاصد، فإذا كان وسيلة إلى مفسدة صار ممنوعا أو مكروها، وإذا كان وسيلة إلى مصلحة صار واجبا أو مندوبا، وإذ لم يمن وسيلة لشيء فهو المباح المطلق.

10- الاختيار في المباح ظاهري فقط، أي باعتبار الجزء، إلا أنه باعتبار الكل يخرج عن دائرة الاختيار، تتجاذبه الأحكام البواقي، طلبا للفعل على جهة الندب أو الوجوب كليا، وطلبا للترك على جهة الكراهة أو التحريم كليا، وإذ ذاك يكون الاختيار فيه تابعا للشرع.

11- المباح المطلوب الفعل بالكل، هو المطلوب بالقصد الأول وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، كما أن المباح المطلوب الترك بالكل، هو المطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، وكل منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول.

12- فعل المباح الذي بمعنى التخيير إذا كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات، لا تؤثر فيه العوارض المضادة لأصل إباحته، أما إن كان من قبيل التحسينيات، فهو محل نظر واجتهاد.

13- المباح الذي بمعنى، لا حرج، تؤثر فيه العوارض المضادة لإباحته، فيمنع المكلف من فعله، لأنه غير مطلوب في نفسه، ولا هو خادم لمطلوب الفعل.

14- المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين.

15- المذموم هو تصرف المكلف في المباحات، لا نفس المباحات.

16- وأخيرا، التفقه في المباح شرط من شروط فعله وإتيانه.

المبحث الثاني: البعد التفصيلي المقاصدي للحكم الوضعي عند الشاطبي.

وستتمّ دراسته في أربعة مطالب وهي:

المطلب الأول: البعد التفصيلي المقاصدي للسبب.

المطلب الثاني: البعد التفصيلي المقاصدي للشرط والمانع.

المطلب الثالث: البعد التفصيلي المقاصدي للصحة البطلان.

المطلب الرابع: البعد التفصيلي المقاصدي للعزيمة و الرخصة.

وذلك من خلال بيان أبعادها المقاصدية من حيث أنها أحكاما وضعية ـ من وجهة نظر الشاطبي ـ من جهتين: جهة قصد الشارع وجهة قصد المكلّف.

المطلب الأول : البعد التفصيلي المقاصدي للسبب.

علاقة السبب بمقاصد الشريعة عند الشاطبي تظهر عند دراسته لمسائله من وجهة النظر المقاصدية، و ذلك باعتبارين:

باعتبار قصد الشارع من وضع السبب.

درس الشاطبي السبب بهذا الاعتبار ضمن عدَة مسائل، تمثلت في بيان علاقة السبب بمقاصد الشريعة، حيث تم تقسيمها في الجملة إلى قسمين:

1 – **القسم الأول**: من حيث قصد الشارع من وضعها، و إيقاعها من المكلَف، و ترتب مسبَّباتها عليها.

2 – **القسم الثاني**: من حيث أنواعها و اعتبارها شرعا، و ترتب أحكامها عليها ضمنا.

باعتبار قصد المكلف من فعل السبب.

بهذا الاعتبار درس الشاطبي السبب من خلال قسمين كذلك:

1- **القسم الأول**: من حيث التفات المكلف إلى الأسباب و المسبّبات و مراتبه.

2- **القسم الثاني**: من حيث قصد المكلف من فعل السبب الممنوع، أو السبب المأذون فيه.

الفرع الأول: مقاصد الأسباب باعتبار تعلقها بقصد الشارع.

القسم الأول: من حيث قصد الشارع من وضعها، و إيقاعها من المكلف، وترتب مسبَّباتها عليها.

أولا: قصد الشارع من وضع الأسباب.

يرى الشاطبي أن الشارع الحكيم، جعل السبب حكما وضعيا، وقصد به نتائجه و ثمراته، إذ يقول في ذلك: "وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسبَّبات"(1)، فتشريع الأسباب القصد منه ما يلزم عنها من مسبَّبات.

و استدل على ذلك بأمور:

أحدهما: اتفاق العقول على أن الأسباب موضوعة لمسبَّباتها، قال الشاطبي:" إنَ العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسبابا لأنفسها من حيث هي موجودات فقط، بل من حيث ينشأ عنها أمور أخرى، و إذا كان كذلك؛ لزم من القصد إلى وضعها أسبابا القصد إلى ما ينشأ عنها من المسبَّبات"(2) طبعا القصد إليها يكون من الواضع و هو الشارع الحكيم.

الثاني: أن المقصد من شرعية الأسباب، هو تحصيل مسبَّباتها من جلب المصالح أو درء المفاسد، قال الشاطبي:" إنَ الأحكام الشرعية إنَما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد، و هي مسبَّباتها قطعا، فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنَما شرعت لأجل المسبَّبات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسبَّبات."(3)

الثالث: إن قصد وضع الأسباب، يستلزم القصد إلى مسبَّباتها من جهتها، و في ذلك يقول الشاطبي:" أن المسبَّبات لو لم تقصد بالأسباب، لم يكن وضعها على أنها أسباب، لكنَّها فرضت كذلك، فهي و لا بدّ موضوعة على أنها أسباب، و لا تكون أسبابا إلاَ لمسبَّبات، فواضع الأسباب قاصد لوقوع المسبَّبات من جهتها، و إذا ثبت هذا و كانت الأسباب مقصودة الوضع للشارع، لزم أن تكون المسبَّبات كذلك."(4)

ثم بيَّن ما عناه بقوله من أن القصد الشارع المسبَّبات بوضع أسبابها، حيث قال:" وهنا إنَما معنى القصد إليها، أنَ الشارع مما يقصد وقوع المسبّبات على أسبابها، و لذلك وضعها أسبابا، و ليس في

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:189.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع السابق، ج1ص:190.

(4) المرجع نفسه.

هذا ما يقتضي أنها داخلة تحت التكليف، و إنما فيه ما يقتضي الق□د إلى مجرّد الوقوع خاصة."[1]و يق□د به ابتداء الوضع كوضع خال من التكليف.

فق□د الشارع من وضع الأسباب ابتداء؛ هو جلب الم□الح و درء المفاسد، لكن هذه المسبَّبات تح□ل بعد إيقاع أسبابها، و التكليف يتعلق بالسبب دون المسبَّب، لأنّ الأوّل في مقدور المكلّف بينما الثاني خارج عن مقدوره، قال العز بن عبد السلام:" التكاليف كلَها مبنيَّة على الأسباب المعتادة، من غير أن تكون الأسباب جالبة للم□الح بأنفسها، ولا دائة للمفاسد بأنفسها، بل الأسباب في الحقيقة مواقيت الأحكام و لم□الح العباد، والله هو الجلب للم□الح الدارئ للمفاسد"[2]، فالأسباب غير مؤثرة؛ بل هي علامات و مواقيت تعرف عندها الأحكام و الم□الح، فهي علامات معرِّفة بها يهتدي إلى وجوه الم□الح لا أنها المؤثرة في ذات الجلب.

و من هنا نفهم أنَ السبب باعتباره سببا موضوع لجلب الم□الح و درء المفاسد، و ليس مق□ودا لنفسه و ذاته، و من هنا كان ق□د الشارع إليه من حيث الوضع هو إعلام المكلفين بمظان الم□الح و المفاسد، قال العز بن عبد السلام:" و قد أجرى أحكامه في الدنيا على أسباب رب□ها بها، ليعرف العباد بالأسباب أحكامها ليسرعوا بذلك إلى طاعته و اجتناب مع□يته، إذا وقفوا على الأسباب، فأمر المكلفين كلَهم و نهاهم، و دعاهم إلى طاعته و اجتناب مع□يته."[3]

فق□د الشارع من الأسباب من حيث الوضع، هو مجرَد الوقوع خاصة، و يسمى بهذا المنظور وضعا لا تكليفا، و هو ما ق□ده الشاطبي من أن وضع الأسباب يستلزم مسبّباتها.

ثانيا: البعد المقاصدي للسبب من حيث أنواعه.

جعل الشاطبي الأسباب من حيث تعلق خطاب التكليف بها قسمين: أسبابا ممنوعة لإفضائها إلى المفاسد، و أسبابا مشروعة لإفضائها إلى المصالح، قال الشاطبي:" الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد □ للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح □ للمفاسد."[4]

فأسباب المصالح أذن فيها الشارع الحكيم إما طلبا لها أو تخييرا فيها، إيجادا للمصالح أو تكميلا لها، و على قدر مراتبها في الحسن و الرشاد يتأكد الأمر بها.[5] و قد مثل القرافي للارتباط التشريعي

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:190.

(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:21.

(3) المرجع السابق،ص:344.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:225.

(5) العز بن عبد سلام، قواعد الأحكام،ص:14.

للأحكام التكليفية بالأسباب، و بين ما ينتج عنها من مصالح بقوله:" فبذل الرغيف للجوعان المشرف على الهلاك واجب، و سبب الوجوب الضرورة، و هذا السبب مشتمل على حفظ حياته، و هي مصلحة عظيمة تصلح للوجوب."[1] فحفظ النفس مصلحة ضرورية تناسب تعلق الوجوب بالسبب الوضعي، لأجلها كان فعل السبب واجبا، و أما إن كانت المصلحة المقصودة بالحكم تقع في مرتبة الحاجيات أو التحسينيات، خفت درجة الطلب في الحكم المتعلق بالسبب من الوجوب إلى الندب، قال القرافي:" و بذل الرغيف لمن يتوسع على عائلة من غير ضرورة مندوب إليه، و سبب هذا الندب التوسعة دون دفع الضرورة، فلم تقتض التوسعة الوجوب لقصور مصلحتها، و كذلك القول في بقية الأسباب الشرعية في باب الأوامر و النواهي."[2]

و كذلك القول في أسباب المفاسد، فقد منع منها الشارع الحكيم حفظا و تكميلا للمصالح الشرعية من جانب العدم، و على قدر مراتبها في القبح و الفساد يتأكّد النهي عليها[3]، فلم يجعل صاحب الشرع شيئا سبب حرمة فعل على المكلف، و إلا و ذلك السبب مشتمل على مفسدة تناسب الحرمة، فإن قصرت عن ذلك جعلها سبب كراهة.[4]

و بالعودة إلى الشاطبي نجده مثل الأسباب المشروعة بأمثلة منها: الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فهو سبب معتبر شرعا لإقامة الدين ،و إظهار الإسلام، و إخماد الباطل على أي وجه كان ، و كذلك الجهاد فهو موضوع و معتبر لإعلاء كلمة الله تعالى، و أما الغصب الممنوع فقد مثل لها بالأنكحة الفاسدة، و الغصب الممنوع للمفسدة اللاحقة بالمغصوب منه. [5]

و بين الشاطبي معنى مهمّا مفاده أن المفاسد الناتجة عن الأسباب المشروعة، كإتلاف الأنفس و الأموال و إهراق الدماء، و كذاك المصالح الناتجة عن الأسباب الممنوعة، كإلحاق الولد بأبيه ، وثبوت الميراث له، أو كانتقال الملك المغصوب للغاصب، ليست ناشئة عن الأسباب حقيقية في وضعها الشرعي، و في ذلك يقول:" فالذي يجب أن يعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة و المصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ، ليست ناشئة عنها في الحقيقة، و إنما هي ناشئة عن أسباب آخر مناسبة لها."[6] و هذه الأسباب إنما هي أحكام مترتبة ضمنا في خطاب الوضع، على الأسباب

---

(1) القرافي، الفروق، ج3ص:846.845.

(2) المرجع نفسه.

(3) العزبن عبد السلام، قواعد الأحكام،ص:15.

(4) القرافي، الفروق، ج3ص:846.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:226.

(6) المرجع نفسه.

المشروعة أو الممنوعة، في خطاب التكليف قال الشاطبي:" كما أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضا أحكام ضمنا"[1] ، وذلك كالقصاص، و الدية، والكفارة المترتبة على حرمة القتل، والقطع و الضمان المترتبة على حرمة السرقة و التعدي و الإتلاف، و غيرها من الحدود و الكفارات.[2]

فالأسباب التي يتعلق بها خطاب التكليف تترتب عليها أحكام في خطاب الوضع، كالجوابر الخادمة و المكمّلة لما فات من المصالح، وقد سبق الحديث عن ذلك في البعد المقاصدي للحكم الشرعي إجمالا.

وخلص الشاطبي إلى:" أن الأسباب المشروعة لا تكون أسبابا للمفاسد، و الأسباب الممنوعة لا تكون أسبابا للمصالح، إذ لا يصح ذلك بحال." [3] ذلك" أن المصالح المعتبرة شرعا، أو المفاسد المعتبرة شرعا، هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليلا و لا كثيرا، و إن توهم أنّها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك."[4]

فالثمرة المترتبة على وضع الأسباب هي إما مصالح خالصة، أو مفاسد خالصة.

ثالثا: قصد الشارع من إيقاع المكلف للأسباب.

قرر الشاطبي ـ كما سبق ـ أن الأسباب طريق إلى تحصيل المسبَّبات، والتي هي إما مصالح أو مفاسد، وعليه فإن وقوع المسبَّب يحصل بإيقاع المكلف للسبب، مشروعا كان أو غير مشروع، سواء قصد المسبّب أو لم يقصد، و ذلك بحكم العادة، فنسبة المسبَّبات إلى أسبابها كنسبة الشبع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، قال الشاطبي:" إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب، قصد ذلك المسبَّب أولا، لأنه لمّا جعل مسبَّبا عنه في مجرى العادات، عدّ كأنه فاعل له مباشرة، و يشهد لها قاعدة العادات."[5]

فالشاطبي جعل تحصيل و تحقيق المسبَّبات التي هي إما المصالح أو المفاسد، مستندة إلى إيقاع الأسباب، وذلك بطريق العادة، أي جعل اقتران المسبَّبات بأسبابها اقترانا عاديا، أي بحكم العادة و المسبَّبات تنتج لزاما عن أسبابها لا لفاعلية مادية فيها، و لكن لفاعلية جعلية أودعها فيها الخالق

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:243.
[2] المرجع نفسه.
[3] المرجع السابق، ج1ص:229.
[4] المرجع السابق، ج2ص:253.
[5] المرجع السابق، ج1ص:205.

عادة، فهو الفاعل الحقيقي[1] تماما كما جرت العادة بإسناد الإحراق إلى النَار، والبرد إلى الثلج، والموت إلى القتل، والشبع إلى الطعام، والري إلى الماء.

ثم أبان أن تعاطي الأسباب على كمالها يؤدي إلى تحصيل المسبَّبات على تمامها، والعكس صحيح، حيث قال: "الله عز و جل جعل المسبَّبات في العادة تجري على وزان الأسباب في الاستقامة و الاعوجاج، فإذا كان السبب تامّا و التسبُّب على ما ينبغي كان المسبَّب كذلك، وبالضد."[2]

فقصد الشارع من وضع الأسباب، هو جعلها طريقا لتحصيل المسببات، على ما اقتضاه عرف الشرع في ربط المسبَّبات بأسبابها، و يشهد لهذا قاعدة الأحكام العادية، لذلك فإن اقتران الأحكام بأكسابنا اقتران عادي، و الكسب فعل عادي لأن الله أجرى الأحكام و نسبها إلى أكسابنا فكذلك شأن المسبَّبات مع أسبابها.

فالشاطبي يرى أن عرف الشرع في الأسباب الشرعية جرى على نفس وزان الأحكام العادية، وفيه يقول:" فكذلك الأفعال التي تتسبب عن كسبنا منسوبة إلينا، وإن لم تكن من كسبنا، وإذا كان هذا معهودا معلوما، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبَّباتها على ذلك الوزان."[3]

و قد استدل على أن وقوع المسبَّب يحصل بإيقاع السبب، بأدلة من الشرع، سواء كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة، أذكر منها:

1-قوله تعالى:﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ... ﴾ الأية إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا ﴾.[4]

2-قوله صلى الله عليه وسلم:« **ما من نفس تقتل ظلما إلا كان على ابن آدم الأوَل كفل منها ، لأنه أوّل من سنَّ القتل.**»[5]

---

(1) الملاحظ أن الشاطبي لم يخرج عن مفهوم السبب عند الأشاعرة ، و قد كان قصد جميعهم من ذلك استبعاد تأثير الماديات بذاتها استقلالا عن الخالق ـ جل و علا ـ ردا على الطبائعيين و الماديين الذين نفوا صلة تأثير الخالق في الأشياء.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:222 ، و كذلك ج1ص:206.

(3) المرجع السابق، ج1ص:205. و قصد الشاطبي من قوله عن أفعالنا :« و إن لم تكن أكسابنا » من حيث الخلق حتى لا يرمى الشاطبي بالجبر .

(4) سورة المائدة، الأية:32.

(5) أخرجه:

ـالبخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: خلق آدم وذريته، رقم: 3335، من طريق عبد الله، ج2ص: 542.

3 ـ و قوله صلى الله عليه و سلم:« **من سنَ سنَة حسنة كان له أجرها و أجر من عمل بها.**»[1]
فالتسبُّب في الطاعة ينتج للمتسبِّب ما لم يكن في ظنِّه من الخير، و كذلك التسبب في المعصية ينتج له ما لم يحتسبه من الشر.

فآثار التسبّب من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، لا تنفك عن المتسبِّب، ويستوي في ذلك علم المكلف بها على الجملة والتفصيل وجهله، قال الشاطبي:" ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما، فإن الأمر قد تضمّن أن في إيقاع المأمور به مصلحة علمها الله، ولأجلها أمر بها، و النهي كذلك تضمن أن في إيقاع المنهي عنه مفسدة علمها الله، و لأجلها نهى عنه، فالفاعل ملتزم بجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد، وإن جهل تفاصيل ذلك." [2] لأن المكلف قد تسبب على شرط تحصيل المصالح أو درء المفاسد التي تحت السبب، مأمورا به كان أو منهيا عنه؛ للارتباط الوثيق بين طلب الفعل و المصلحة، و بين طلب الترك و المفسدة، قال الشاطبي: " ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله، و ما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله، فإذا فعل ذلك فقد دخل على شرط أنه يتسبّب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد." [3] فنظر المتسبِّب في مآلات الأسباب، قد يبعثه على الاحتراز قبل الدخول في السبب.

وخلص الشاطبي إلى أن المكلف إذا أوقع السبب كاملا، بتوفر شروطه وانتفاء موانعه، فإن مسبَّبه يقع لا محالة، سواء كان السبب مشروعا أو ممنوعا، قال الشاطبي:" متعاطي السبب إذا أتى بكامل شروطه، و انتقاء موانعه، ثم قصد لا يقع؛ فقد قصد محالا، و تكلَّف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه."[4]

وكذلك أن المكلف إذا أوقع السبب ناقصا، غير مستوف لشروطه، ولم تنتف موانعه" فلا تقع مسبَّباتها شاء المكلف أو أبى، لأن المسبَّبات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره."[5]

---

(1) أخرجه:

ـ مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب: الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار ،رقم:1017،من طريق عبد الله البجلي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت،(د.ط)،(1412هـ.1995م)، ج2ص:704.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:206.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع السابق، ج1ص:210.

و عليه فإن الشاطبي قد بيّن أنَ أي خلل يطرأ في إيقاع الأسباب، يؤثر في وقوع المسبَّبات، لأن القصد من شرع الأسباب هو تحصيل مسبَّباتها.

الفرع الثاني: مقاصد الأسباب باعتبار تعلقها بقصد المكلف.

قرر الشاطبي فيما سبق أن كسب المكلف يتعلق بفعل السبب فقط، وأن المسبَّبات إنما هي من فعل الله وحده، وعليه فإنه يرى أن المكلف عند دخوله في الأسباب مطالب بإجراء تصرفاته على وفق الأحكام الموضوعة لها فقط كانت أسبابا أم لا، عقل معانيها أم لم يعقلها، مشروعة كانت أم غير مشروعة ولا يلزمه الالتفات إلى المسبَّبات، ولا يقدح ذلك في جريان الثواب و العقاب.[1]

فإذا كان المكلف لا يلزمه القصد إلى المسبب، فهو إذا مخير بين ترك النظر إلى المسبّبات، و بين القصد إليه.[2]

أولا: مراتب قصد المكلف إلى الأسباب.و عدم قصده إليها.

يبني على ما سبق أن دخول المكلَف في الأسباب ، باعتبار الالتفات إلى المسبّبات، و عدمه يكون على قسمين لكل منهما مراتب .

القسم الأول: مراتب قصد المكلف إلى الأسباب.

ذكر الشاطبي أن قصد المكلف إلى الأسباب يكون باعتبار فاعليته السبب في المسبَّب ثلاثة أنحاء و هي:

الأول: أن يدخل في السبب على أنه فاعل للمسبَّب، أو موَّلد له فهذا شرك بالله تعالى أو مضاهاة له والعياذ بالله.[3]

ذلك أن المكلف إذا أوقع السبب كاملا، بتوفر شروطه وانتفاء موانعه ،ثم أرجع وقوع المسبَّب إلى نفسه و اختياره، قدح ذلك في إيمانه بمشيئة الله جل و علا النافذة في كل شيء، وأنه لا يؤثر شيء في هذا الكون في شيء آخر إلا بمشيئته سبحانه و تعالى، وبالتالي يقع و[illegible]ف الشرك بالله تعالى على من توكل على تأثير الأسباب في المسببات دون مشيئة الرب جل علا.

الثاني:أن يدخل في السبب على أن المسبَّب يكون عنده عادة، وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب[4] فتكون المسبَّبات ثمرة تعاطي الأسباب التامّة بحكم العادة الشرعية، لا لفاعلية

---

[1] الشاطبي، الموافقات،ج1ص:187-189 ؛ وأحسن حسسانة .الفقه المقا[illegible]دي عند الإمام الشاطبي واثره على مباحث التشريع الإسلامي، دار السلام، القاهرة،ط1،(1429هـ.2009م)،ص:175.174.

[2] الشاطبي، المرجع السابق،ج1ص:191.

[3] المرجع السابق،ج1ص:196.

[4] المرجع السابق، ج1ص:222.

الأسباب لذاتها، قال الشاطبي: "الله عز و جل جعل المسبّبات في العادة تجرى على وزان الأسباب في الاستقامة و الاعوجاج، فإذا كان السبب تاما و التسبُّب على ما ينبغي، كان المسبَّب كذلك، و بالضد." [1]

الثالث : أن يدخل في السبب على أن المسبَّب من الله تعالى، وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار السبب في المسبّب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة أن الله مسبِّبه و ذلك صحيح[2] لتوافق الفعل و القصد.

فالشاطبي قد بيّن بهذا أن الأسباب الصحيحة، المعتبرة المؤدية إلى المصالح المعتبرة، هي المتعلقة بالمقصد الصحيح للمكلف ، والمقصد الفاسد يؤدي إلى مسبَّبات فاسدة لذا لم تعتبر، وهو بهذا يرمي إلى توضيح دخل قصد المكلف في اعتبار الأسباب طريقا لتحصيل المصالح أو عدم اعتبارها.

القسم الثاني: مراتب عدم قصد المكلف إلى الأسباب:

كذلك ذكر الشاطبي أن تجرد المكلف عن قصد المسبَّبات أثناء دخوله في الأسباب، يكون على ثلاثة أنحاء أيضا و هي:[3]

الأول: أن يقوم بفعل السبب من حيث هو ابتلاء للعباد و امتحان لهم، لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذلك.

الثاني: أن يقوم بفعل السبب مع عدم الالتفات إلى الأسباب و المسبَّبات جميعا.

الثالث: أن يدخل في السبب بحكم الإذن الشرعي مجردا عن النظر في غير ذلك.

وهذا الأخير شامل لجميع ما تقدم من مراتب عدم القصد، لأن المكلف فيه قد "توخّى قصد الشارع من غير نظر في غيره، وقد علم قصده في تلك الأمور، فحصل له كل ما في ضمن ذلك التسبُّب مما علم و مما لم يعلم، فهو طالب للمسبَّب من طريق السبب، و عالم أن الله هو المسبِّب و هو المبتلى به و متحقّق في صدق التوجه به إليه، فقصده مطلق و إن دخل فيه قصد المسبَّب، لكن ذلك كلّه منزه عن الأغيار مصفي من الأكدار."[4]

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:222.

(2) المرجع السابق، ج1ص:197.

(3) المرجع السابق، ج1ص:197-199.

(4) المرجع السابق، ج1ص:199.

ثانيا: مواضع الالتفات إلى الأسباب و المسببات و الضابط فيه.

ثبت فيما سبق أن الشارع أذن في اتخاذ الأسباب و مواقعتها، شرط اعتقاد فاعليتها بإذن الله لا بذاتها، و تبيَّن أن النظر إلى المسبّبات ليس مقصودا من المكلف إلا من حيث أنَّها مصالح لازمة عن أسبابها، ولكن يمكن للمكلف الالتفات إلى المسببات التفاتا يقوي من اتخاذ الأسباب، ويكون حافزا له وحاديا لمواقعتها لا غير، ولذلك تجد الشاطبي قد استخرج ضابطا يرجع إليه للتمييز بين النظر إلى المسببات الذي يجلب المصالح، من الالتفات الذي يجلب المفاسد، وذلك بقوله: "و لكن ضابطه أنه إن كان الالتفات إلى المسبَّب من شأنه التقوية للسبب و التكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله، فهو الذي يجلب المصلحة، وإن كان من شأنه أن يكرَّ على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به، فهو الذي يجلب المفسدة."[1]

ثم نبّه إلى أن هذا الضابط قد يعمل به بإطلاق " بالنسبة إلى كل مكلف، و بالنسبة إلى كل زمان، و بالنسبة إلى كل حال يكون عليها المكلف."[2]

و قد يعمل به لا بإطلاق، بل ينطبق على بعض المكلفين دون بعض، أو يعمل به بالنسبة إلى بعض الأزمنة دون بعض، أو يخص بعض أحوال المكلف دو بعض.[3]

و أما بحسب القطع و الظن في التقوية، فإما أن يكون النظر إلى المسبّبات مقطوعا به أو ضعيفا[4] و إما أن يكون مظنونا أو مشكوكا فيه، فيكون موضع نظر و تأمل، فيحكم بمقتضى الظن و يوقف عند تعارض الظنون.[5]

إن النظر إلى المسبَّبات يشرع بمقصد تقوية اتخاذ الأسباب و تكميلها، و عند القطع بأن ذلك يؤدي إلى خدمة الأسباب وتكميلها.

وأما إذا كان النظر إليها لا يحقق هذا المقصد، كحالة الشك في ذلك فإن المعتبر منه هو جواز النظر إليها حالة الظن، والتوقف عن الالتفات إليها عند تعارض الظنون، لأن الأصل عدم الالتفات إلى المسبَّبات و الله اعلم.

والناظر إلى المسبَّبات إذا كان يستعين بذلك على معرفة الصحة في الأسباب أو الفساد "فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع أو على خلاف ذلك."[6]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:224.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع السابق، ج1ص:222.

ثالثا: موافقة أو مخالفة قصد المكلف من الدخول في الأسباب لقصد الشارع:

سبق بيان ضابط التفات المكلف إلى المسبَّبات من عدمه، إلا أن المسبَّبات باعتبار موافقة قصد المكلف وفعله للسبب لقصد الشارع أو مخالفته، جعلها الشاطبي ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يعلم أو يظن أن السبب شرع لأجل المصالح و درء المفاسد، فتسبب المكلف فيه صحيح، سواء تعلق قصده بالمقاصد الأصلية، أو بالمقاصد التابعة، كمن قصد النّسل بالنّكاح أوَّلا، ثمّ أتبعه الخبطة بدين الزوجة، أو الرغبة بجمالها أو شرف المصاهرة، أو غيرها من المقاصد التابعة، فالمكلف بهذا القصد قد وافق قصد الشارع، ووافق فعله إذن الشارع لذا صح تسبُّبه فيه.[1]

الثاني: ما يعلم أو يظن أن السبب لم يشرع ابتداء لأجله، فالتسبب به غير صحيح.[2]

و الدليل على ذلك :

1- أن السبب شرع ابتداء لمسبَّب معتبر شرعا، و هو إما جلب مصلحة أو درء مفسدة، و المتسبِّب به افترض مسبَّبا مخالفا لما وضع له السبب ابتداء، فالناتج عنه باطل، لأنه غير معتبر شرعا.[3]

2- أنَ قصد المتسبِّب غير المشروع يجعل التسبُّب غير مشروع أصلا، و بالتالي يصير السبب المشروع كأن لم يشرع أصلا، لأن المتسبِّب قصد ما لم يشرع بالسبب المشروع.[4]

3- كون الشارع لم يشرع هذا المسبَّب ابتداء لهذا السبب المفترض، يدل على أن في ذلك التسبُّب مفسدة بذلك المسبَّب، فيصير السبب بالنسبة إليه عبثا.[5]

و مثال هذا القسم من التسبُّب أن المكلف إذا قصد بالنكاح أمرا فيه إبطاله ، أو بالبيع إلى الربا مع إبطال البيع، و غير ذلك من العقود التي يعلم أو يظن أن الشارع لا يقصدها ، كان العمل ظاهره موافقة إذن الشارع في الفعل ، إلا أن المتسبِّب فيه قصد به إبطال قصد الشارع من الإذن فيه ، فينتج عن ذلك بطلان هذا التسبّب.[6]

فالمكلّف إذا قصد بسبب معيَّن مسبَّبا معيَّنا، لم يجعله الشارع من أسبابه، يكون مناقضا بقصده لقصد الشارع، فيعامل بنقيض المقصود، فيما قصد فيه المخالفة.[7]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:231.

(2) المرجع السابق، ج1ص:232.

(3) المرجع السابق، ج1ص:233.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع نفسه.

(7) المرجع السابق، ج1ص:246.

وهذا هو مجال الحيل في الأسباب، لذلك قال ابن تيمية فيمن كان ذاك قصده: "فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له، وهو يفعل تلك الأسباب لأجل ما هو تابع لها، لا لأجل ما هو المتبوع المقصود بها، بل يفعل السبب لما ينافي قصدُه قصدَ حكم السبب، فيصير بمنزلة من طلب ثمرة الفعل الشرعي ونتيجته و هو لم يأت بقوامه وحقيقته."[1]

الثالث: الاشتباه في المسبّب، و ذلك أن يقصد المكلف بالسبب، مسببا لا يعلم و لا يظن أنه قد يكون مقصودا للشارع، أو قد يكون غير مقصود.

و يرى الشاطبي أن هذا الموضع هو موضع نظر، لأنه محل إشكال و اشتباه، لدوران التسبُّب بين الصحة و البطلان، موافقة لقصد الشارع أو مخالفة له، واختار الشاطبي التوقف حيث قال:" فإذا ثبت هذا، وتبيَّن تسبُّب لا ندري أهو ممّا قصده الشارع بالتسبب أو ممّا لم يقصده.؟ وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه."[2] ذلك أن التوقف عند قيام الشبهة من مسالك الاحتياط المشروع، في مقام الاجتهاد في جلب المصالح أو درء المفاسد، أو في مقام الامتثال على حد سواء.[3]

خلاصة:

يمكن تلخيص البعد التفصيلي المقاصدي للأسباب عند الشاطبي كما يلي:

1 -باعتبار قصد الشارع:

- قصد الشارع الحكيم من جعل الأسباب حكما وضعيا هو استلزام مسبباتها سواء كانت مصالح أو مفاسد، وذلك بمعنى: أن وقوع المسببات مترتب على فعل الأسباب.

- بناء على ما سبق تنقسم الأسباب إلى قسمين: أسباب للمصالح وأسباب للمفاسد، وهي التي تعلق بها خطاب التكليف أمرا بها أو نهيا عنها وفقا لرتبة المصلحة المقصودة التحصيل أو المفسدة المقصودة الدفع.

- إيقاع السبب تاما يعد بمنزلة إيقاع المسبَّب، عُلمت مآلاته وقصدت أم لا، لأن الشارع جعل الدخول في الأسباب على شرط التسبُّب فيما تحتها من مصالح أو مفاسد.

- أسباب المفاسد تنتج مفاسد لذا تترتب عليها في خطاب الوضع الجوابر استدراكا لما فات من مصالح.

---

(1) ابن تيمية، الدليل على بطلان التحليل،ص:26.

(2) الشاطبي، الموافقات،، ج1ص:245.

(3) قطب الريسوني، الحرام في الشريعة الإسلامية،ص:242.

2 – باعتبار قصد المكلف:

– كسب المكلف متوقِّف فقط على فعل السبب، لذا لا يلزمه القصد إلى المسبَّب لأنه من فعل الله وحده.

– المكلف أثناء دخوله في الأسباب مخيّر بين القصد إلى المسبّبات و عدمه.

– الدخول في الأسباب من جهة الإذن الشرعي يشمل جميع مراتب القصد إلى المسببات و عدمه.

– ضابط الالتفات إلى المسبّبات من عدمه مبني على مدى انعكاسه على السبب، فإن كان مقويا ومكمّلا له فهو صحيح ، وإن كان موهن ومبطل له فهو غير صحيح.

– التسبب الصحيح هو الذي يوافق فيه المكلف الشارع في القصد والفعل.

– التسبب الباطل هو الذي يخالف فيه المكلف الشارع في القصد و يوافقه في الفعل.

المطلب الثاني: البعد التفصيلي المقاصدي للشرط والمانع.

الفرع الأول: البعد التفصيلي المقاصدي للشرط.

كشف الشاطبي عن البعد المقاصدي للشرط من خلال إظهار قصد الشارع من وضع الشروط، و من خلال قصد المكلف من الشروط.

أولا: قصد الشارع من وضع الشروط.

درس الشاطبي الشرط بهذا الاعتبار من خلال إبراز البعد المقاصدي للارتباط بين الفعل الذي اعتبره الشارع شرطا، وبين خطاب التكليف هذا من جهة، ومن جهة أخرى بين الشروط المطلقة مع مشروطاتها وبين ملاءمتها لقصد الشارع أو منافاتها له.

ثانيا: قصد المكلف من فعل الشروط أو تركها.

بهذا الاعتبار درس الشاطبي الشرط بكونه فعلا خيّر الشارع المكلّفَ بين فعله و تركه، و أثر هذا الفعل أو الترك، موافقة لقصد المكلف لقصد الشارع أو مخالفة له.

أولا: قصد الشارع من وضع الشروط.

قسم الشاطبي الشروط المعتبرة في المشروطات إلى قسمين باعتبار النظر الأصولي لأقسام الحكم الشرعي وهي: الشروط التي ترجع إلى خطاب التكليف، والشروط التي ترجع إلى خطاب الوضع[1] ثم بيَّن مقصد الشارع في كل منها.

1 – قصد الشارع من الشروط باعتبارها تكليفا:

ترتبط الشروط المأذون فيها شرعا، والداخلة تحت قدرة المكلَف بخطاب التكليف أمرا أو نهيا أو تخييرا[2]، فالمأمور بتحصيلها كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب وما شابه ذلك، والمنهي عن تحصيلها كنكاح المحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، والجمع بين المتفرق، والفرق بين المجتمع خشية الصدقة، وما أشبه ذلك.[3]

علق الشاطبي تعليقا مقاصديا على هذه الشروط بقوله:" فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه، فالأول مقصود الفعل، والثاني مقصود الترك."[4] وقد سبق الحديث عن الشروط المقصودة الفعل عند

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص: 257.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

الحديث عن البعد المقاصدي للواجب باعتبار المقاصد والوسائل، وأنها تقع في مرتبة الحاجيات أو التحسينيات. كالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة، وأخذ الزينة وغير ذلك من الشروط.

ويرى ابن عاشور أن الشروط شرعت لتكميل غيرها من المطلوبات الشرعية، إذ بدونها لا يحصل المقصود أو يحصل معرضا للاختلال.[1] وقال عن شرطية الإشهاد في عقد النكاح والتشهير به :"فالإشهاد في عقد النكاح و شهرته غير مقصودين لذاتهما، وإنما شرعا لأنهما وسيلة لإبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح و المخادنة."[2] وعن حيازة الرهن قال:" والحوز للرهن ليس مقصودا لذاته، ولكنه شرع لتحقيق ماهية الرهن وحصول التوثق الأتمّ، حتى لا يرهنه الراهن مرة أخرى عند دائن أخر فيفوت الرهن الأول."[3]

و أما الشرط المخير فيه، فقصد الشارع جعله لخيرة المكلَف، وهو ما سأتحدث عنه في مقاصد الشروط باعتبار تعلقها بقصد المكلف فيما بعد.

2 – قصد الشارع في الشروط باعتبارها أوضاعا.

وهي الشروط التي ترجع إلى خطاب الوضع، كالحول في الزكاة و الإحصان في الزنا، و الحرز في القطع، فهي ليست مطلوبة الفعل، و مطلوبة الترك، فلا يقال لمن ملك النصاب أبقه حو حتى تجب عليك الزكاة، أو أنفقه حتى تجب عليه الزكاة، و كذلك القول في الزنا مع الإحصان و السرقة مع الحرز[4]،ثم علّق الشاطبي تعليقا مقاصديا على هذه الشروط كذلك بقوله:" فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، و في عدم تحصيله."[5]

فمقصد الشارع من الشروط كأوضاع عدم القصد في تحصيلها أو رفعها من المكلف، و لكن قد جعلها الله لإتمام و استكمال مقتضيات الأسباب.

3 ـ البعد المقا دي للشروط المطلقة :

جعل الشاطبي للشروط المطلقة (أي: ما اشترطه الشارع ، و ما اشترطه المكلف)، ثلاثة أقسام مع مشروطاتها:[6]

---

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة،ص:417.

(2) المرجع السابق، ص:418.

(3) المرجع نفسه.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:257.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع السابق، ج1ص:266.265.

أ – الشرط الملائم لقصد الشارع:

يرى الشاطبي أنَ الشرط الملائم، هو الذي لا يكر بالإبطال على الحكمة المقصودة شرعا من اشتراطه ، بل هو مقوّ أو مكمّل لها، حيث قال: "هو ما يكون مكمّلا لحكمة المشروط؛ وعاضدا لها، بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال"[1]، وهذا الشرط موافق لقصد الشارع و ملائم له، مثل: اشتراط الصيام في الاعتكاف، واشتراط الكفء و الإمساك بالمعروف أو التسريح بإحسان في النكاح، و الحول في الزكاة، والإحصان في الزنا، فهذا النوع من الشروط قال عنه الشاطبي:" لا إشكال في صحته شرعا، لأنه مكمّل لحكمة كل سبب يقتضي حكما."[2]

ب – الشرط المنافي لقصد الشارع:

ويرى الشاطبي أن الشرط المنافي هو الذي يكرَ بالإبطال على الحكمة المقصودة من عدم اشتراطه، حيث يرى بأن هذا الشرط "غير ملائم لمقصود المشروط؛ ولا مكمل لحكمته، بل هو على الضد من الأول"[3]، فهذا الشرط مضاد لقصد الشارع و حكمته، وإن كان ملائما لقصد المكلف[4]ومن أمثلة اشتراط الكلام في الصلاة، أو عدم النفقة على الزوجة في النكاح، أو عدم الانتفاع بالمبيع في البيع، فالشاطبي يرى أن " هذا القسم أيضا لا إشكال في إبطاله، لأنه مناف لحكمة السبب، لا يصح أن يجتمع معه."[5]

فهذا القسم من الشروط يعود بالإبطال إما على المقاصد الأصلية، وإما على المقاصد التابعة، فلا شك أن الشارع لا قصد له في تحصيله لما بينه و بين حكمة الأسباب من المنافاة، لأن استجماع الشرائط مع الأسباب من المكمّلات، وكل مكمِّل عاد على الأصل بالنقض فباطل.[6]

ج – الشرط المرسل: وهذا الشرط لا تظهر فيه منافاة لمشروطه و لا ملاءمة، فقد جعله الشاطبي محل نظر في إلحاقه بأحد القسمين السابقين[7]، إلا أن الشاطبي وضع قاعدة مستقرة يفهم في ضوئها اعتبار الشرط المرسل أو إلغاؤه، أساسها التفريق بين العبادات و المعاملات، و مبناها الالتفات إلى

---

(1) أحسن حساسنة، الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي،ص:157.158.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:265.

(3) المرجع السابق،ص:266.

(4) أحسن حساسنة، الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي،ص:159.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:266.

(6) المرجع السابق، ج1ص:175.

(7) المرجع السابق، ج1ص:266.

الأصل في كل منهما من التعبد أو التعليل، قال الشاطبي:" فما كان من العبادات، لا يكتفي فيه بعدم المنافاة، دون أن تظهر الملاءمة، لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، و الأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبُّدات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط."[1]

وأما المعاملات فقال عنها:" وما كان من العاديات يكتفي فيه بعدم المنافاة، لأنَ الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبُّد، و الأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه."[2]

فالإذن أو المنع في الشرط المرسل، يكون تابعا لنوع المشروط فيه، فإذا تعلق بالعبادات تبع الأصل فيها، وهو المنع إلا إذا ورد الدليل على مشروعيتها، و إذا تعلق بالعادات تبع كذلك حكم الأصل فيها، وهو الإذن شرط عدم المنافاة لقصد الشارع منها، فيكون "هذا الشرط يخضع لفكرة التعليل الشرعي أو التعليل المصلحي."[3]

ثانيا: قصد المكلف من فعل الشروط أو تركها.

تظهر علاقة الشروط بقصد المكلف لدى الشاطبي عند دراسته للشروط المعتبرة في المشروطات، و التي تعلق بها خطاب التكليف، و بالتحديد الشرط المخيّر فيه، الذي قصد الشارع منه جعله لخيرة المكلف[4]؛ فإذا توجه المكلف بقصده لفعل الشرط أو تركه من حيث هو فعل داخل تحت قدرته، فالشاطبي وجه إليه النظر المقاصدي من وجهين:[5]

-جهة موافقة قصد المكلف لقصد الشارع.

-جهة مخالفة قصد المكلف لقصد الشارع.

1- موافقة قصد المكلف في الشروط قصد الشارع:

يرى الشاطبي أنَ فعل المكلف للشرط أو تركه له من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف، أمرا به أو نهيا عنه أو تخييرا فيه، لا إشكال في صحته، وبالتالي تبنى الأحكام التي تقتضيها الأسباب بتوفر الشروط، وترتفع عند فقدها و ذلك كالنصاب إذا أنفق قبل الحول لحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:266.

(2) المرجع نفسه.

(3) أحسن حساسنة، الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي،ص:159.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:257.

(5) أحسن حساسنة، الفقه المقاصدي،ص:155.

إلى إبقائه، أو كمن يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته إلى الخلطة، أو يزيلها لضرر الشركة عليه أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحـ□ـن بالتزوج لمقاصده، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على الإنسان إلى ما أشبه ذلك[1]، إذ أن المقـ□ـد من وضع الشروط و الإذن فيها، هو ضبط الأسباب لتكون أوفق لتحـ□ـيل المـ□ـالح اللازمة عنها.

2 ـ مخالفة قصد المكلف في الشروط لقصد الشارع.

كذلك يرى الشاطبي أن فعل المكلف للشرط أو تركه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء في السبب، لئلا يترتب عليه أثره، أنه عمل غير صحيح و سعي باطل دلّت على ذلك دلائل العقل والشرع معا[2] و من الأدلة استدل بها الشاطبي:

–الكتاب: قوله تعالى:﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ ﴾[3] وقوله أيضا:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَـٰنِهِمۡ ثَمَنًا قَلِيلاً ﴾.[4]

–السنة: قوله صلى الله عليه و سلم:« **لا يجمع بيم متفرق و لا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة**»[5]

و قوله صلى الله عليه و سلم:« **البيع و المبتاع بالخيار حتى يفترقا ، إلا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله**»[6]

– من المعقول: " فإن هذا العمل يصير ما انعقد سببا لحكم شرعي جلبا لمصلحة أو دفعا لمفسدة، عبثا لا حكمة له ولا منفعة فيه، وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح، وأنها معتبرة في الأحكام."[7]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:258.

(2) المرجع السابق، ج1ص:259-261.

(3) سورة البقرة ،الأية:230.

(4) سورة آل عمران، الأية:77.

(5) أخرجه:

ـ البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب: لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع، رقم:1450، من طريق أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ج1ص:448.

(6) أخرجه:

ـ البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب:كم يجوز الخيار، رقم:2107، من طريق حكيم بن حزام، ج2ص:44.

(7) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:261.

فإذا قصد المكلف بفعل الشروط منافاة و مقتضيات أسبابها و بالتالي تعطيل لوازمها من تحصيل المصالح أو درء المفاسد، فإن هذه الشروط لا تعتبر لمنافاتها لقصد الشارع.

و لكن ما يهم و يلفت الانتباه، هو أثر الشرط المخالف لقصد الشارع في تعطيل الأسباب، وقد لخصه الشاطبي في ثلاثة أوجه:[1]

1- أن يقال إن انعقاد السبب كاف في ثبوت الحكم، دون الشرط لأنه أمر خرجي مكمّل له.

2- أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كاف في ثبوته، فقد جعل في الشرع مقيّد بوجود الشرط.

3- أن يفرق بين حقوق الله و حقوق الآدميين، فيبطل العمل بالشرط في حقوق الله تعالى، و ينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين كالسفر للقصر والفطر.

خلاصة: يمكن تلخيص البعد التفصيلي المقاصدي للشروط عند الشاطبي كما يلي:

1- باعتبار قصد الشارع:

- الشروط باعتبارها أوضاعا ليس للشارع قصد في تحصيلها أو عدم تحصيلها من المكلف.

- الشروط من حيث التكليف بها نوعان:

المطلوبة الفعل مكملة لحكمة السبب، وقصد الشارع منها حفظ المصالح الحاجية والتحسينية وبالتالي تكميل المصالح الضرورية.

المطلوبة الترك مخلفة لحكمة السبب، ومنع الشارع منها لأنها تكرّ بالإبطال على حكمة السبب.

- الشروط المرسلة ممنوعة في العبادات، ومباحة في العادات إذا لم تناف مقاصد الشريعة.

2 - باعتبار قصد المكلف:

- فعل المكلف للشروط متوّقف على قصده منها، فيحكم عليه بالصحة عند فعلها لإحدى المعاني الجارية على الإنسان من غير قصد لإبطال لمقتضى السبب وحكمته، ويحكم عليه بالبطلان عند فعلها مع قصد تعطيل مقتضى السبب في استلزام مسبّبه.

- الشروط المخيّر فيها □بدّ أن □ تنافي قصد الشارع في الأسباب.

- ليس للمكلف وضع شروط قصد تعطيل استلزام المسببات في أسبابها، أي: بقصد تعطيل الأسباب عن اقتضاء مسبباتها.

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:263-265.

الفرع الثاني: البعد التفصيلي المقاصدي للمانع.

طرح الشاطبي مقاصد المانع باعتبارين:

- باعتبار تعلقه بقصد الشارع.
- باعتبار تعلقه بقصد المكلف.

أولا: قصد الشارع من وضع الموانع.

كشف الشاطبي عن مقصد الشارع من المانع، و ذلك من خلال عرض دقيق لعلاقة المانع باعتباره حكما وضعيا بمقصد الشارع، ومن خلال كون المانع داخلا في خطاب التكليف، و علاقته بقصد الشارع.

1 –ما كان داخلا تحت خطاب التكليف:

لقد تخطى الشاطبي قوالب الصيغ اللفظية التي صاغها الأصوليون في تعريف الحكم الوضعي، والذي يعد المانع نوعا من أنواعه، ليمازج بين الحكمين التكليفي و الوضعي، و يظهر العلاقة بينهما وذلك من خلال بيان الظرف الذي يصير فيه الحكم الوضعي تكليفيا أمرا به أو نهيا عنه أو إذنا فيه، كالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب، بالتأثير في وجوب الزكاة، وإن وجد النصاب فهو متوقف على فقد المانع[1]، فالاستدانة هنا و إن كانت حكما وضعيا في الأصل، إلا أنَها صارت حكما تكليفيا بتعلق الإباحة بها، وإذا نظرنا إليها من حيث خطاب الوضع، نجدها منعت وجوب الزكاة، لأنها أنقصت من النّصاب، وكذلك الحكم في قصر الرباعية و الفطر مع السفر[2]، فقول الشاطبي بأن الموانع لا يتعلق بها قصد الشارع، معناه" أنه لا يقصد إلى تحصيل المكلَف لها أو رفعها."[3]من حيث هي موانع فهذا الضرب من المانع غير مقصود بالدراسة و بيان المقصد منه، لأنه لما تعلق بالتكليف، فهو يتبع مقاصد التكليف و هذا ما أوضحه الشاطبي حيث قال:" فالنظر في هذه الأشياء و أشباهها من جهة خطاب التكليف خارج عن مقصود المسألة."[4]

و قصد الشاطبي من إظهار مقاصد المانع، هو المانع الداخل تحت خطاب الوضع، و الذي سيتم دراسته من خلال الضرب الموالي.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:269.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه ؛ وعبد العزيز الربيعة، المانع عند الأصوليين،ص:148 ؛ وأحسن حساسنة، الفقه المقاصدي،ص:160.

2 – ما كان داخلا تحت خطاب الوضع:

بيّن الشاطبي قصد الشارع الحكيم في المانع، باعتباره حكما وضعيا دون ارتباط تكليفي به، حيث يرى أن لا قصد للشارع فيه من حيث فعله أو تركه من المكلفين، و يقول في ذلك:" ليس الشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع، و لا في عدم تحصيله"[1]، ثم ضرب مثالا على ذلك بمسألة المديان، فإنه ليس بمخاطب برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة، وبمسألة مالك النصاب، فإنه غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه الزكاة، لأنه من خطاب الوضع الذي لم يتعلق به تكليف ثم ذكر مقصد الشارع من المانع الداخل تحت خطاب الوضع بقوله:" و إنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب."[2]

فالبعد المقا�دي للمانع هو إبطال مكمّل السبب، و منه إبطال الحكم في ذاته، فإيقاع المانع مخل بعلة السبب، قال ابن القيم :" المانع يضعف العلة، و يبطل تأثيرها في معلولها ، فهو عائق لها عن الاقتضاء."[3] وأما نفس الإيقاع للمانع أو عدمه فلا قصد للشارع فيه، فمقصد الشارع من المانع باعتباره حكما وضعيا، هو ارتفاع مقتضى السبب، و عدم حصوله، وبالتالي عدم استلزام مسبَّبه.

وقد استدل الشاطبي على كون المانع من حيث هو داخل في خطاب الوضع، لا قصد للشارع في تحصيله من المكلف بما يلي:

1- " أن وضع السبب مكمَّل الشروط، يقتضي قصد الواضع إلى ترتب المسبّب عليه، و إلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعا على أنَه سبب، و قد فرض كذلك؛ هذا خلف."[4] و معنى ذلك: أن وضع الأسباب باعتبارها أحكاما وضعية تستلزم مسبّباتها، على شرط توفر شروطها وانتقاء موانعها، وإلا لم يكن موضوعا على أنه سبب، ولما فرض على أنَه سبب يستلزم مسبَّباته اقتضى عدم حصول المانع، فإذا حصل المانع ارتفع مقتضى السبب فلم يستلزم مسبَّباته، وبناء على هذا فالشارع ليس له قصد في تحصيل المانع من حيث هو مانع، وإتمام مقصوده منه أنَه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب والله أعلم.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:269 ؛ وعبد العزيز الربيعة، المانع عند الأ�وليين،ص:149 ؛ وأحسن حساسنة، الفقه المقا�دي ،ص:160.

(2) الشاطبي، المرجع نفسه.

(3) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2ص:312. بتصرف

(4) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:269.

2- " إذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبَّب، ففرض المانع مقصودا له أيضا إيقاعه، قصد إلى رفع ترتب المسبَّب على السبب، و قد ثبت أنه قاصد إلى نفس الترتب؛ هذا خلف. فإن القصدين متضادان."[1] ومعنى ذلك: أنه إذا ثبت قصد الشارع إلى حصول المسبّب ففرض كون المانع مقصودا له أيضا تحصيله و إيقاعه، يكون قصدا إلى رفع ترتب المسبَّب على السبب، و هذا مخالف لما ثبت من أن قصد الشارع من الأسباب ترتب مسبَّباتها، وبالتالي فإن الجمع بين قصد حصول المانع و قصد ترتب المسبّبات عن الأسباب محال، لأن القصد الأول(حصول المانع) مضاد لقصد حصول المسبَّبات، وحصول المسبَّبات عن أسبابها أمر ثابت[*] ،ومنه لا يثبت قصد الشارع إلى حصول المانع من حيث هو مانع إلا من جهة تعطيل المسبَّبات عن أسبابها، وبعبارة أخرى إلا من جهة تعطيل مفعول الأسباب حتى لا تقتضي مسببَّاتها والله أعلم.

3- و استدل الشاطبي على عدم قصد الشارع إلى عدم تحصيل المانع، أو رفعه بقوله:" و لا هو قاصد إلى رفعه ، لأنه لو كان قاصدا إلى ذلك لم يثبت في الشرع مانعا و بيان ذلك أنه لو كان قاصدا إلى رفعه من حيث هو مانع، لم يثبت حصوله معتبرا شرعا، و إذا لم يعتبر، لم يكن مانعا من جريان حكم السبب، و قد فرض كذلك و هو عين التناقض."[2] والمقصود من كلام الشاطبي أنَ المانع قد ثبت أنه مانع من حصول المسبَّبات عن أسبابها، أو أنه قد يثبت وجود موانع تمنع حكم الأسباب أو ترفع استلزام مسبباتها فلو قصد الشارع رفع المانع من حيث هو مانع لنتج ما يلي:

- ارتفاع اعتباره مانعا أصلا في الشرع.
- النتيجة الأولى تؤدي إلى نتيجة ثانية وأنه إلغاء مفعول المانع، فلم يكن مانعا من جريان حكم الأسباب، ولكن قد فرض أن المانع موجود يلغي أحكام الأسباب.

ومنه فالشارع لا قصد له من عدم تحصيل الموانع من جهة كونها موانع، إلا من جهة ما هي شرط لترتب المسببات عن أسبابها أو من جهة تمام شرط اقتضاء الأسباب لمسبباتها والله أعلم.

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:269.

[*] طريق ثبوته سبق شرحه و بيانه في مقاصد الأسباب، أنظر ص:183.

[2] المرجع السابق، ج1ص:270.269.

ثانيا: قصد المكلَف من المانع إيقاعا أو رفعا.

تظهر علاقة المانع بمقاصد المكلف عند الشاطبي، من خلال توجه قصد المكلف من إيقاع المانع، أو رفعه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف أمرا به، أو نهيا عنه، أو تخييرا فيه، حيث وجَّه النَظر إليه من وجهين:

1 – موافقة قصد المكلف لقصد الشارع: فإن كان فعل المكلف أو تركه للمانع من جهة دخوله تحت خطاب التكليف، فلا إشكال فيه و ترتفع الأحكام التي تقتضيها الأسباب عند حضور الموانع، و تنبني عند حضورها كالرجل يكون بيده النصاب، لكنه يستدين لحاجته فهنا قصد المكلف من إيقاع المانع صحيح، و سبب كون هذا القصد من المكلف صحيح، هو موافقة قصد المكلف لقصد الشارع من الموانع التي سبق بيانه من أنها غير مقصودة التحصيل أو الرفع.

2 – مخالفة قصد المكلف لقصد الشارع: فإن فعل المكلف المانع من جهة كونه مانعا، قصد لإسقاط حكم السبب، حتى لا يترتب عليه مقتضاه، فهو عمل غير صحيح[1] كمن يستدين لا لحاجته، و إنما تحيُّلا لإسقاط وجوب الزكاة في ماله.

و استدل الشاطبي على بطلان على الفعل، بنصوص من الكتاب و السنة، أذكر منها:

1-قوله تعالى: ﴿ إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ ﴾ [2] ، فقصد التحيل لإسقاط حق المساكين كان سببا في عقابهم، و العقاب يكون على فعل محرم، فيكون القصد إليه باطلا.[3]

وقال تعالى أيضا:﴿ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ﴾ [4]،فالوصية بقصد الاضرار مستثناة، وذلك أن المريض إذا أقرّ بدين لوارث، أو أوصى بأكثر من الثلث، بقصد حرمان الورثة أو إنقاصهم بعض حقوقهم ، كان مضارّا و الإضرار ممنوع باتفاق.[5]

2-قوله صلى الله عليه و سلم:« **يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء: يستحلون الخمر بأسماء يسمونها بها، و السحت بالهدية، و القتل بالرهَبة، و الزنا بالنكاح، و الربا بالبيع**».[6]

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:270 ؛ وعبد العزيز الربيعة، المانع عند الأصوليين،ص:154 ؛ وأحسن حساسنة، الفقه المقاصدي، ص :160.
[2] سورة القلم، الأية:17.
[3] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:270.
[4] سورة النساء ،الأية:12.
[5] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:271.
[6]– أخرجه :
– البخاري في صحيحه تعليقا بصيغة الجزم،كتاب الأشربة، باب: ما جاء فيما يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه ، رقم :5590 ، من طريق أبي مالك الأشعري، ج4ص:12. و وصله ابن حبان في صحيحه ، كتاب أخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن الفتن ، باب : ذكر استحلال المسلمين الخمر والمعازف في آخر الزمان، رقم:6754،من طريق أبي عامر وأبي مالك الأشعري ،تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط2،(1414هـ .1993م)، ج15ص:154.

وطرح الشاطبي سؤالا مفاده أنه هل يكون العمل المخالف لقصد الشارع باطلا أم لا.؟

فإذا كان المانع المستجلَب مثلا في حكم المرتفع؛ فلا يسقط حكم السبب، كصاحب النصاب يستدين لتسقط عنه الزكاة بقصد أنه إذا مرّ الحول أعاد الدين دون أن ينتفع به، فمثل هذا الفعل لا يعتبر مانعا من مقتضى السبب، بل هو في نظر الشرع في حكم العدم، و عليه فالزكاة لا تسقط عن هذا المخالف، بل تجب عليه[1] لأن هذا المانع المعمول به لا معنى له ولا فائدة تقصد منه شرعا.

أما إذا لم يكن المانع المستجلب في حكم المرتفع، بل كان واقعا شرعا كمن طلق خوفا من وجوب الحنث عليه، فالشاطبي يرى أنه محل نظر على نفس الترتيب الذي وقع في الشروط،[2] فيقال:

أ- إن مجرد انعقاد السبب كاف، وإنما المانع أمر خارجي مكمّل، ولما كان القصد فيه مخالفا لقصد الشارع، عد كأنه لم يكن فلا يترتب عليه حكم.

ب- إن مجرد انعقاد السبب غير كاف، لأنه وجد في الشرع مقيدا بوجود الشرط و انتفاء المانع، فالقاصد لرفع مقتضى السبب بالعمل على إيقاع المانع، لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه، و إنما قصد لما لم يظهر فيه قصد الشارع للإيقاع أو عدمه و هو المانع أو عدمه، لكن لما كان ذلك القصد آيلا لمناقضة قصد الشارع على الجملة لا عينا، لم يكن مانعا من ترتب أحكام الموانع عليها.

جـ- أن يفرق بين حقوق الله تعالى و حقوق الآدميين، فيبطل العمل بالمانع في حقوق الله كمن استدان لتسقط عنه الزكاة، لأن الزكاة من حقوق الله؛ وينفذ مقتضى المانع في حقوق الآدميين.

خلاصة:

يمكن تلخيص البعد التفصيلي المقاصدي للمانع عند الشاطبي كما يلي:

1 - باعتبار قصد الشارع:

- المانع ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع ولا في عدم تحصيله، سواء من جهة التكليف أو من جهة الوضع.

- قصد الشارع من المانع بعد حصوله هو ارتفاع مقتضى السبب، و بالتالي مقصوده.

و يمكن أن أقول أنَ الموانع شرعت، وقصدت لغيرها لا لذاتها من هذه الجهة والله أعلم.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:272.

(2) المرجع نفسه.

2 - باعتبار قصد المكلَف:

- فعل المكلف للمانع متوقف على قصده منه، فيحكم عليه بالصحة عند فعله لإحدى المعاني الجارية على الإنسان من غير قصد الإبطال لمقتضى السبب وحكمته، ويحكم عليه بالبطلان عند فعلها مع قصد تعطيل مقتضى السبب في استلزام مسببه.

- ليس للمكلف فعل الموانع بقصد تعطيل استلزام المسببات في أسبابها. أي: قصد تعطيل الأسباب عن اقتضاء مسبَّباتها.

المطلب الثالث : البعد التفصيلي المقاصدي للصحة و البطلان.

يظهر البعد المقاصدي للصحة و البطلان كما أوضحهما الشاطبي من خلال دراسته لهما كما يلي:

الفرع الأول: البعد التفصيلي المقاصدي للصحة.

أولا: قصد المكلف وأثره في صحة العبادات و المعاملات.

إذا وافق المكلف بفعله وقصده قصد الشارع، يقال للعمل صحيح سواء في العبادات أو العادات.

1- الصحة و الموافقة في العبادات: تتمثل موافقة قصد المكلف لقصد الشارع في العبادات، في الدخول فيها من جهة الإذن الشرعي، مع القيام بأركانها و شروطها و انتفاء موانعها، بقصد الامتثال لله تعالى، و بالتالي تكون " صحيحة بمعنى: مجزئة و مبرئة للذمة، و مسقطة للقضاء فيما فيه قضاء و ما أشبه ذلك من العبارات المنبئة عن هذه المعاني "[1] هذا بالنظر إلى أحوال الدنيا، وأما بالنظر لأحوال الصحة في الآخرة ،" فبمعنى: أنَه يرجى به الثواب في الآخرة."[2] في أمور العبادات

2- الصحة و الموافقة في المعاملات: وتتمثل الموافقة في المعاملات، بصحة التصرفات الشرعية، عندما تتوفر أركانها و شروطها و تنتفي موانعها، فتكون " محصلة شرعا للأملاك، واستباحة الأبضاع، و جواز الانتفاع، و ما يرجع إلى ذلك ."[3] هذا بالنظر إلى أحوال الدنيا، و أما الصحة في الآخرة ،" فبمعنى أنه يرجى به، الثواب في الآخرة ،... فيما نوى به امتثال أمر الشارع و قصد به مقتضى الأمر و النهي، و كذلك في المخيَّر إذ عمل به من حيث إن الشارع خيَّره لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع، غافلا عن أصل التشريع."[4]

و قد نبّه الشاطبي أن هذا القصد قد غفل عن ذكره الفقهاء، و ذكره علماء التخلق كالغزالي و غيره، في موضوع النية و الأخلاق، قال الشاطبي:"... فهذا أيضا يسمى عملا صحيحا بهذا المعنى، و هو و إن كان إطلاقا غريبا لا يتعرض له علماء الفقه، فقد تعرض له علماء التخلَق كالغزالي و غيره، و هو مما يحافظ عليه السلف و المتقدمون و تأمل مّا حكاه الغزالي في كتاب النية و الإخلاص."[5]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:273.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع السابق، ج1ص:273.274.

(5) المرجع السابق، ج1ص:274.

وممّا سبق يتبيّن أن الصحة في العبادات والمعاملات مبنية على موافقة الفعل لأحكام التكليف والقصد لقصد الشارع، والبعد المقاصدي للصحة باعتبارها وضعا إنّما هو راجع إلى قبول العمل وترتب الثواب عليه، بعد أدائها متكاملة الأركان والشروط، قال الشاطبي:" كل فعل كان المتّبع فيه بإطلاق الأمر أو النهي أو التخيير، فهو صحيح وحق، لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له، ووافق صاحبه قصد الشارع فكان كلّه صوابا وهو ظاهر."[1]

إذا فوضع الصحة إنما قصد منه الشارع الحكم على مدى امتثال المكلف لمقتضيات الأحكام التكليفية بالفعل والقصد، مع الموافقة لقصد الشارع، ففي هذه الدنيا تبرأ الذمة من شغلها بالعبادات، ويحصل الانتفاع بثمرات المعاملات، و في الآخرة بالفوز بالنعيم المقيم والنجاة من العذاب الأليم، فهو مقصد ذو بعدين شامل لمصالح الدارين .

ثانيا: أقسام الصحة في العبادات أو العادات.

قال الشاطبي:" ما ذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني – عدم ترتب الثواب في الآخرة – فلا يخلو أن يكون عبادة؛ أو عادة، فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجملة، و إن كان عادة، فإما أن يكون قصد الحظ غالبا أو مغلوبا."[2]

فهذه ثلاثة أقسام:[3]

1- ما لا يصحبه حظ فلا إشكال في صحته.

2- ما غلب عليه التعبد، فلا إشكال في صحته أيضا ، لأن ما سواه في حكم المطرح.

3- ما غلب عليه الحظ، فهو محتمل لأمرين:

أ – أن يكون صحيحا بالاعتبار الثاني أيضا، إعمالا للجانب المغلوب، و اعتبارا بأن جانب الحظ غير قادح في العاديَات.

ب – أن يكون صحيحا، بالاعتبار الأول دون الثاني، إعمالا لحكم الغلبة.

ثمّ ذكر الشاطبي أن بيان هذا التقسيم، و الدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد، و هو ما ذكره في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، حيث قال:" المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه، حتى يكون عبد الله اختيارا، كما هو عبد الله اضطرارا."[4]

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:475.

[2] المرجع السابق ،ج1ص:279.

[3] المرجع السابق ج1ص:280.

[4] المرجع السابق، ج2ص:471.

وذلك لما تحدث عن قصد الحظ الدنيوي بالعادات، حيث يقول:" و أما الثاني و هو: أن يكون العمل إصلاحا للعادات الجارية بين العباد، كالنكاح و البيع و الإجارة، وما أشبه ذلك من الأمور التي علم قصد الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة، فهو حظ أيضا قد أثبته الشارع و راعاه في الأوامر و النواهي."[1]

أدّلة الشاطبي:

استدل الشاطبي على جواز قصد الحظ أو القصد التابع في العادات بما يلي:

1- علم قصد الشارع إلى ذلك بالقوانين الموضوعة له، و إذا علم ذلك بإطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع، فكان حقا و صحيحا.

2- أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحا في التماسه و طلبه، لاستوى مع العبادات، في اشتراط النية و القصد إلى الامتثال، و قد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر إلى نية، و هذا كاف في كون قصد الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذلك الحظ.

3- أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغا لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن و السنة. كقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا ﴾[2] وقوله أيضا: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ﴾[3] وقوله أيضا: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾[4] إلى غير ذلك مما لا يحصى من النصوص الشرعية.

يتبين مما سبق ربط الشاطبي للصحة والبطلان، باعتبارهما أحكاما وضعية بالمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، وعليه يكون بناء العبادات والعادات على المقاصد الأصلية يشمله مفهوم الصحة بمعنييها الدنيوي و الأخروي، وبناء العبادات على المقاصد التابعة يجعلها صحيحة بالمعنى الدنيوي باطلة بالمعنى الأخروي، وبناء العادات على المقاصد التابعة يجعلها صحيحة بالمعنى الدنيوي فقط.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:516.

(2) سورة الروم ، الأية:21.

(3) سورة يونس، الأية:67.

(4) سورة البقرة، الأية:22.

الفرع الثاني: البعد التفصيلي المقاصدي للبطلان.

أولا: قصد المكلف وأثره في بطلان العبادات والعادات.

إذا خالف المكلَف بفعله وقصده قصد الشارع، يقال للعمل باطل سواء في العبادات أو العادات.

1-البطلان و المخالفة في العبادات: و ذلك كأن يقال في العبادات:" إنها غير مجزئة، و لا مبرئة للذمّة، و لا مسقطة للقضاء"[1] ذلك بسبب مخالفتها لقصد الشارع، أو إلى نفس العبادة بنقص في الشروط و الأركان، أو إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها، و إن كانت متصفة به، كالصلاة في الدار المغصوبة [2]، وهذه الأخيرة محل اجتهاد بين الفقهاء[*] بين من صحّحها و من أبطلها، هذا بالنظر إلى أحوال الدنيا، و أما البطلان في الآخرة " فلا يترتب عليها لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها."[3]

كما أشار الشاطبي إلى أن العبادة قد تكون صحيحة بالإطلاق الأول، باطلة بالإطلاق الثاني؛ كالمتعبِّد رياء؛ أو المتبع صدقته منّا وأذى.[4]

فالمقصد من البطلان كوضع هنا، هو تمييز حالة بطلان العبادات، و بالتالي عدم رجاء ثوابها .

2-البطلان و المخالفة في العادات: المخالفة في المعاملات و العادات تتمثل " بعدم حصول فوائدها بها شرعا، من حصول أملاك، و استباحة فروج، و انتفاع بالمطلوب."[5]

و لما كانت العادات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا، نظر الشاطبي فيها باعتبارين:[6]

- من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعا.
- من حيث هي راجعة إلى مصالح العباد

---

(1) الشاطبي، المرفقات، ج1ص:274.

(2) المرجع نفسه.

(*) اختلف العلماء في حكم الصلاة في المكان المغصوب على أربعة مذاهب:

ـ الأول: أنها باطلة ويجب قضاؤها، وهي أصح الروايتين عن الإمام أحمد.

ـ الثاني: أنها باطلة ولا يجب قضاؤها، لأن النهي يقتضي البطلان.

ـ الثالث: أنها صحيحة وهي رواية أخرى عن الإمام أحمد؛ وعليه الجمهور منهم مالك والشافعي وأكثر أهل العلم، وأكثرهم على أنها صحيحة لا أجر عليها كالزكاة إذا أخذت قهرا.

ـ الرابع: أنها صحيحة وله أجر صلاته، وعليه إثم غصبه. محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه،ص:32.31.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:274.

(4) المرجع السابق، ج1ص:276.

(5) المرجع السابق، ج1ص:274.

(6) المرجع السابق، ج1ص:275.

الاعتبار الأول: من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعا:

ذكر الشاطبي أن هذا الاعتبار "اعتبره قوم بإطلاق، وأهملوا النظر في جهة المصالح، و جعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصده بإطلاق، كالعبادات المحضة سواء، و كأنهم مالوا إلى جهة التعبّد"[1] ثم ذكر النظرة المقاصدية التي وجّه فيها أصحاب هذا الاعتبار بقوله: "كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد، فلا بد فيه من اعتبار التعبد."[2] و ذلك لأوجه سأذكرها مختصرة و هي:[3]

أحدهما: أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف من حيث هو مكلف، عرف المعنى الذي شرع لأجله الحكم أو لم يعرف.

الثاني: أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة في شرع الحكم، فلا يلزم من ذلك ألا يكون ثم حكمة أخرى و مصلحة ثانية و ثالثة و أكثر من ذلك.

الثالث: أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين:

1. – ما يمكن الوصول إليه بمسالك العلة المنصوصة أو المستنبطة، و نقول إن شرعية الأحكام لأجله

2 – ما لا يمكن الوصول إليه بتلك المسالك، ولا يطلع عليه إلا بالوحي.

الرابع: أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، و المفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين و التقبيح.

ويبنى على ما سبق القول ببطلان العمل، لأن فيه مخالفة أمر الشارع و "الخروج على ما سبق القول ببطلان العمل، لأن فيه مخالفة أمر الشارع و الخروج في الأعمال عن خطاب يقضى بأنها غير مشروعة و غير المشروع باطل."[4]

الاعتبار الثاني :من حيث هي راجعة إلى مصالح العباد:

ذكر الشاطبي أن هذا الاعتبار "اعتبره قوم لامع إهمال الأول، بل جعلوا الأمر منزلا على اعتبار المصلحة "[5] و بالتالي وجهوا النظر في المعنى الذي لأجله يبطل العمل، على ضربين:

الضرب الأول : فإن كان حاصلا أو في حكم الحاصل، بحيث لا يمكن التلاقي فيه، كانعدام الركن فيه مثلا، بطل العمل من أصله، و هو الأصل فيما نهى الشرع عنه.[6]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:275.

(2) المرجع السابق، ج2ص:588.

(3) المرجع السابق ، ج2ص:589-592.

(4) المرجع السابق ، ج1ص:275.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع نفسه.

ويعلّل الشاطبي هذا بأن:" النهي يقتضي ألا مصلحة للمكلف فيه، و إن ظهرت مصلحة لبادئ الرأي، فقد علم الله ألاَ مصلحة في الإقدام، و إن ظنَها العامل." [1]

الضرب الثاني: و إن لم يحصل و لا كان في حكم الحاصل، لكن أمكن تلافيه، لم يحكم بإبطال ذلك العمل، كبيع الغاصب للمغصوب، فهو موقوف على إجازة المغصوب منه أو ردّه، لأن المنع كان لسببه، فإن أجازه المغصوب منه جاز. [2]

وعلى هذا جرى الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة، بإزالة جهة الفساد بناء على أن مصالح العباد مُغَلّبة على حكم التعبُّد، ويعلّق الشاطبي على هذا بقوله:" فمعنى هذا الوجه أن نهي الشارع كان لأمر، فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهي، فصار العقد موافقا لقصد الشارع."[3]

ما سبق ذكره هو ما عناه الشاطبي بالبطلان في الدنيا، أما في الآخرة فكون أعمال العادات باطلة،" بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا، كالعقود المفسوخة شرعا. أو الثاني: كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى و الشهوة، من غير التفات إلى خطاب الشارع فيها كالأكل و الشرب و النوم و أشباهها، و العقود المنعقدة بالهوى، و لكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالقصد إلى ذلك."[4]

وعليه فإن قول الشاطبي:" أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق، من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير، فهو باطل بإطلاق"[5]يحمل البطلان فيه بإطلاق على العبادات،" أما العادات فذلك – أي البطلان – من حيث عدم ترتب الثواب على مقتضى الأمر أو النهي، فوجودها في ذلك و عدمها سواء، و كذلك الإذن في عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم."[6]

ثانيا: أقسام البطلان في العادات.

ذكر الشاطبي تقسيما للبطلان – بمعنى عدم ترتب الثواب في الآخرة – المتعلق بالعادات، حيث قال: "لا يخلوا الفعل العادي - إذا خلا عن قصد التعبد – أن يفعل بقصد أو بغير قصد، والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرّد الهوى و الشهوة، من غير نظر في موافقة قصد الشارع أو مخالفة، و

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:275.

(2) المرجع السابق، ج1ص:275.276.

(3) المرجع السابق، ج1ص:276.

(4) المرجع السابق، ج1ص:277.

(5) المرجع السابق، ج2ص:475.

(6) المرجع نفسه.

إما أن ينظر مع ذلك في الموافقة فيفعل، أو في المخالفة فيترك، إما اختيارا؛ وإما اضطرارا"[1] فهي أربعة أقسام:[2]

1-أن يفعل من غير قصد، كالغافل و النائم، و هذا الفعل لا يتعلق به خطاب التكليف، فلا ثواب و لا عقاب عليه في الآخرة.

2-أن يفعل بقصد نيل غرضه فقط، و إن تعلق به خطاب التكليف، كأداء الديون و رد الودائع، أو ترك المنهيات لحكم الطبع، فلا ثواب في الآخرة.

3-أن يفعل مع استشعار الموافقة لخطاب الشارع، ولكن اضطرارا، كالعقد على المرأة للوصول لنيل اللذة لما لم يتمكن من ذلك بطريق الحرام، أو الزكاة المأخوذة كرها، أو ترك المحرمات استحياء من الناس، فهذا صحيح بالإطلاق الأول، باطل بالإطلاق الثاني.

4-أن يفعل أو يترك مع استشعار الموافقة لخطاب الشارع، اختيارا بقصد الامتثال، فهو صحيح بالاعتبارين، كما لو ترك مأمورا به أو فعل منهيا عنه قصدا للمخالفة، فهو باطل بالاعتبارين.

أما فعل المباح أو تركه لمجرد الحظ، فنظر الشاطبي إليه في ثلاثة أوجه:[3]

الأول: أن يكون صحيحا بالاعتبار الأول، باطلا بالاعتبار الثاني، و هذا هو الجاري على الأصل المتقدم في تصوّر المباح بالنظر إلى نفسه.

الثاني: أن يكون صحيحا بالاعتبارين معا، بناء على تحريه نيل حظه ممّا أذن له دون ما لم يؤذن فيه.

الثالث: أن يكون صحيحا بالاعتبارين معا في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل، و صحيحا بالاعتبار الأول، باطلا بالاعتبار الثاني في المباح المطلوب الترك بالكل.

خلاصة :

يمكن تلخيص البعد التفصيلي المقاصدي للصحة والبطلان عند الشاطبي كما يلي:

- أطلق الشاطبي الصحة والبطلان على العبادت والعادات بإطلاقين دنيوي و أخروي.
- المعيار المعتمد في الحكم بالصحة والبطلان عند الشاطبي، هو مدى الموافقة أو المخالفة في الأفعال لأحكام التكليف، وفي القصود لمقاصد الشارع.

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:277.

[2] المرجع السابق، ج1ص:278.

[3] المرجع السابق، ج1ص:279.

- الصحة في العبادات والعادات بإطلاقيها مترتبة على موافقة الأفعال لأحكام التكليف، والقصود لمقاصد الشارع، وهي بهذا المعنى شاملة لمصالح الدارين.

- البطلان في العبادات والعادات بإطلاقيه مترتب على مخالفة الأفعال لأحكام التكليف، والقصود لمقاصد الشارع، وهي بهذا المعنى متضمنة لمفاسد الدارين.

-كذلك ربط الشاطبي الصحة والبطلان بالمقاصد الأصلية والتابعة كما يلي:

- بناء العبادات والعادات على المقاصد الأصلية يصيرها صحيحة بالإطلاقين.

- بناء العبادات والعادات على المقاصد التابعة يجعلها صحيحة بالمعنى الدنيوي دون الأخروي، وهي بهذا المعنى شاملة لمصالح الدنيا دون الآخرة.

المطلب الرابع: البعد التفصيلي المقاصدي للعزيمة والرخصة.

الفرع الأول: البعد التفصيلي المقاصدي للعزيمة.

أولا: البعد المقاصدي للعزيمة باعتبارها تكليفا.

إن إطلاق العزيمة ينظر إليه من زاويتين، من زاوية كونها واجبا، أو حراما، أو ندبا، أو كراهة أو إباحة فهي حكم تكليفي و قد سبق بيان البعد المقاصدي للحكم التكليفي تفصيلا.

ثانيا: البعد المقاصدي للعزيمة باعتبارها وضعا.

و أما الزاوية الثانية للعزيمة، فمن حيث كونها تشريعا ابتدائيا لأحكام كلية، فهو المراد من الوضع في العزيمة، ودراسة البعد المقاصدي هنا يقتصر على العزيمة باعتبارها حكما وضعيا في مقابلة الرخصة. وبهذا الاعتبار يرى الشاطبي أن العزائم مرتبطة مع العادات الجارية بخلاف الرخص، وفي ذلك يقول :" إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص، وجدنا العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد."[1]

1- مفهوم العادة وأدلة الشاطبي على ارتباط العزيمة بها.

أ - العادة في اللغة والاصطلاح.

العادة في اللغة:

مأخوذة من العود، فيقال: عاد يعود عودا وعادة، جمعها عاد و عادات و عوائد، و سميت بذلك لأن صاحبها يعاودها، أي يرجع إليها مرة بعد مرة، وأصل العود في اللغة يدل على معنيين:

الأول: التثنية في الأمر، ومنه العادة.

والثاني: العود الجنس من الخشب و منه العود و هو خشبته دقت، و العود: البخور.[2]

العادة في الاصطلاح:

هي:" ما استمر الناس عليه على حكم العقول، وعادوا إليه مرة بعد مرة."[3]

أو هي: " الاستمرار على شيء مقبول الطبع السليم، والمعاودة إليه مرة بعد مرة."[4]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:325.

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4ص:181 ؛ و الفيومي ، المصباح المنير، ص:436.

(3) الجرجاني، التعريفات، ص:166.

(4) أحمد الزرقا ، شرح القواعد الفقهية ، دار القلم، دمشق، ط2، (2006م)، ص:219.

و الجارية يراد بها:" المتواصلة المسترسلة على حال المعتاد في الأمور، من صحة و إقامة وتوفر الشروط اللازمة."(1)

ب ـ أدلة الشاطبي على ارتباط العزيمة بالعادة:

يرى الشاطبي أن العزائم مرتبطة و مطّردة مع العادات الجارية في أصل الوضع لما بينهما من علاقة الاستمرارية، وقد استدل على ذلك بما يلي:

1- سريان أحكام الشريعة في العبادات و العاديات، عند وجود ما يتأتى به الامتثال من صحة، و إقامة، ووجود الماء، وستر العورة مطلقا في الصلاة، و كذلك النهي عن أكل الميتة و الدم و لحم الخنزير، و غيرها من المحرمات، قال الشاطبي: " فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها، وبالصيام في وقته المحدد له أولا، و بالطهارة المائية، على حسب ما جرت به العادات من الصحة ووجود العقل، و الإقامة في الحضر، ووجود الماء، وما أشبه ذلك و كذلك سائر العادات و العبادات، كالأمر بستر العورة مطلقا أو للصلاة، والنهي عن أكل الميتة و الدّم و لحم الخنزير ما يتأتى به امتثال الأمر و اجتناب النهي، و وجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر، و لا إشكال فيه."(2)

2- مشروعية الترخص بترك المأمور به، أو فعل المنهي عنه، عند انخراق العوائد، قال الشاطبي: "فمعلوم أيضا من حيث عُلم الأول، فالمرض و السفر، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول، مرخص لترك ما أمر بفعله أو فعل ما أمر بتركه."(3)

و بهذا تبيَّن أن الشارع الحكيم أسّس التكليف ابتداء و عزيمة باعتبار الوضع تماما على ما جرت به العوائد، قال الشاطبي:" كما كان التكليف مبنيا على استقرار عوائد المكلفين، وجب أن ينظر في أحكام العوائد، لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف، فمن ذلك أن مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون، وأعني في الكليات، لا في خصوص الجزئيات."(4)

2 ـ اعتبار العوائد في الكليات الشرعية.

استدل الشاطبي على اعتبار الشراع الحكيم للعوائد المستمرة في الكليات التشريعية، بما يلي:

---

(1) الجيلاني المريني، القواعد الأصولية عند الشاطبي،ص:226.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:325.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع السابق، ج2ص:564.

1- استقراء الشرائع يدل على مراعاة جانب العوائد فيها، ومنها الشريعة الإسلامية، فتكاليفها الكلية بالنسبة للمكلفين بها، موضوعة و مجعولة على وزان واحد، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد، لا يختلف لا بحسب المتقدمين ولا بحسب المتأخرين، فتجري أحكامها على أفعال المكلفين ما دام الوجود باقيا على ترتيبه، و لو فرض اختلاف العوائد في الوجود، لاقتضى ذلك اختلاف التشريع و اختلاف الترتيب، واختلاف الخطاب ، فلا تبقى الشريعة على ما هي عليه، و ذلك باطل.[1]

2- دلّ الإخبار الشرعي على أنَ أحوال هذا الوجود دائمة غير مختلفة إلى قيام الساعة، وإلزام الشرائع على الوزان نفسه ، و الخبر من الصادق لا يكون بخلاف مخبره بحال لان الخلاف بينهما محال.[2]

فاطراد العزائم مع العادات الجارية، تتمثل في اتساق منظومة الأحكام التكليفية الكلية ابتداء في أصل الوضع، مع النظام الكوني الوجودي إلى قيام الساعة، بما في ذلك العوائد بما فيها من دوام واستمرارية.

و لما كان امتثال العزائم مقرونا بالعوائد الجارية ، قسم الشاطبي العوائد المستمرة إلى ضربين:

أحدهما:" العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي، أو نفاها ومعنى ذلك: أن يكون الشرع أمر بها إيجابا أو ندبا، أو نهي عنها كراهة أو تحريما، أو أذن فيها فعلا أو تركا."[3]

فالعادات المستمرة التي تعلق بها الحكم الشرعي، هي عزائم معتبرة الحسن و القبح شرعا ثابتة أبدا، لا تبدل باختلاف أهواء الناس فيها، تحسينا أو تقبيحا، و بالتالي أفعالهم، لأن من خواصها "الثبوت من غير زوال، فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا و لا تخصيصا لعمومها، و لا تقييد لإطلاقها، و لا رفعا لحكم من أحكامها لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، و لا حال دون حال، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع، و ما كان شرطا فهو أبدا شرط، و ما كان واجبا فهو واجب أبدا، أو مندوبا فمندوب، و هكذا جميع الأحكام، فلا زوال و لا تبدل، و لو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك." [4]

و قال ابن حزم: " إن رسول الله صلى الله عليه و سلم أتانا بهذا الدين، و ذكر أنَه آخر الأنبياء وخاتم الرسل، و أنَ دينه لازم لكل حي، و لكل من يولد إلى يوم القيامة في جميع الأرض، فصح أنه لا

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:564.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع السابق، ج2ص:567.

[4] المرجع نفسه.

معنى لتبدل الزمان و لا لتبدل المكان ولا لتغيُّر الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبدا في كل زمان، وفي كل مكان، وعلى كل حال حتى يأتي نص بنقله عن حكمه في زمان آخر، لمكان آخر، أو حال أخرى" [1]و يقصد به دوام العزائم من جهة قصد الوضع كأحكام ابتدائية؛ لا دخل للمكلف في أول وضعها فهي باقية على وضع الشارع لا تنقطع لأي تدخل من المكلف، لأن كل وضع كوضع لا يدخل تحت الأوامر أو النواهي، و إنما حكمته الإعلام على مواقع صدور التكليف من الخالق و هو ما يلوح لي من الأسطر و الفقرات القليلة التي طرحا الشاطبي في الموضوع والله أعلم.

و **الثاني**: "هي العوائد الجارية بين الخلق، بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي."[2]

وهذه بدورها قسمان:

فالثابتة منها: كوجود الشهوة للطعام و الشراب و الوقاع، و النظر و الكلام و غير ذلك، فهذه العادات الثابتة التي لم يتعلق بها حكم تكليفي، فهي أسباب تنزل أحكام الشرع عليها بناء على مسبباتها [3]، جلبا للمصالح أو درء المفاسد، و قد مرّ بيان ذلك في مقاصد الأسباب.

و**المتبدلة**: أوجه منها: [4]

1- ما يكون متبدلا في العادة من حسن أو قبح، و بالعكس، بحسب البقاع و الأماكن، مثل كشف الرأس، فهو قبيح في البلاد المشرقية و غير قبيح في البلاد المغربية.

2- اختلاف الناس في التعبير عن مقاصدهم في العقود و المعاملات.

3 ـ ما يختلف في الأفعال في المعاملات و نحوها، كقبض الصداق قبل الدخول أو بعده.

4 ـ ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلف، كالبلوغ والاحتلام والحيض.

5 ـ ما يكون في أمور خارقة للعادة، كمن تصير له خوارق العادة عادة كالبائل أو المتغوّط من جرح حدث له، حتى صار المخرج المعتاد في الناس إليه في حكم عدم.

فالعادات المستمرة المتبدّلة، المعتبر فيها من جهة الشرع هو أنفس تلك العادات، وعليها تنزل أحكامه.

---

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت،(د.ط)،(د.ت)،ج5ص:05.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:567.

(3) المرجع السابق، ج2ص:568.

(4) المرجع السابق، ج2ص:569.568.

فاختلاف الأحكام بتبدل عوائدها، لا يعد في الحقيقة اختلافا في أصل الخطاب الوضعي، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا تبدّلت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم عليها، فالتكليف مرتب على البلوغ، فيقع عند وجوده و يسقط قبله.(1)

وهذا النوع من العوائد المتبدلة تنتظم أحكامه ضمن جملة من القواعد الفقهية، كقاعدة العادة محكمة، و القاعدة الفرعية العبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ و المباني.(2)

فالعوائد الثابتة بالنسبة إلى وقوعها في الوجود ترجع" إلى عادة كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا، و بها قامت المصالح في الخلق، حسبما بيَّن ذلك الاستقراء، وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضا، فذلك الحكم الكلي باق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهي العادة التي تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة."(3)

أما العوائد المتغيرة، فلما كان المعتبر فيها أنفس تلك العادات، فهي راجعة "إلى عادة جزئية داخلة تحت العادة الكلية، و هي التي يتعلق بها الظن لا العلم."(4) فهي راجعة إلى حكم الوضع بالتبع، أقصد أنها تابعة للعوائد المستمرة المستقرة التي تعدّ كليات ثابتة لأصل الوضع عزائم.

فالعوائد بنوعيها معتبرة شرعا، وأحكامها تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق، جلبا للمصالح و دفعا للمفاسد بإطلاق أيضا. قال الشاطبي:" العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا، كانت شرعية في أصلها، أو غير شرعية، أي: سواء كانت مقررة بالدليل شرعا أمرا أو نهيا أو إذنا أم لا، أما المقررة بالدليل فأمرها ظاهر، وأما غيرها، فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك."(5)

و عليه فالعوائد الشرعية وغير الشرعية لا يستقيم أصل التكليف إلا بها على ما جرى وضع الشارع لها.

و استدل الشاطبي على ذلك:

1- ترتيب المسبّبات على أسبابها دائما بحكم العادة، يدل على اعتبار العوائد الشرعية.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:569.

(2) ابن القيم ، إعلام الموقعين ج3ص:95 ؛ وعلي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط5،(1420هـ.2000م)،ص:293 ؛ ومحمد علي تيسير ، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، دار النفائس،عمان،ط2،(1427هـ.2007م)،ص:229.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:579.

(4) المرجع السابق ،ج2ص:580.

(5) المرجع السابق، ج2ص:570.

2 – ورود التكليف في الخلق بميزان واحد دليل على ان الشارع اعتبر اطّراد العادات فيهم.[1]

فالقطع بأن الشارع جاء باعتبار المصالح، يلزم منه القطع بأنه واحد يدل على جريان المصالح على نفس الوزان، لأن أصل التشريع سبب المصالح، و لما كان التشريع دائما كانت المصالح دائمة كذلك باعتبار الوضع.[2]

3– عدم اعتبار العوائد البشرية يؤدي إلى التكليف ما لا يطاق لأن من شرط التكليف[3] العلم و القدرة، و إذا لم يُعتبر فذلك يعني أن التكليف يتوجّه للعالم و القادر، و لغير العالم و القادر، و إلى من له مانع و من ليس له مانع، وهو عين التكليف بما لا يطاق.[4]

و بذلك يتبيّن مراد الشاطبي من اطّراد العزائم مع العادات الجارية، بحيث يجرى استمرار الأحكام التكليفية ،كلما توفرت أسبابها و شروطها، و انتفت موانعها.

خلاصة:

يمكن تلخيص البعد التفصيلي المقاصدي للعزيمة عند الشاطبي كما يلي:

- العزائم مطردة مع الأحوال العادية للمكلفين.
- قصد الشارع الحكيم من وضع العزائم هو حفظ المقاصد الأصلية.

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:564.

(2) المرجع السابق ، ج2 ص:570.571.

(3) أنظر شروط التكليف: الغزالي، المستصغي، ج1ص:193.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:571.

الفرع الثاني: البعد التفصيلي المقاصدي للرخصة.

يتضح البعد المقاصدي للرخصة باعتبارها حكما وضعيا، من خلال علاقتها بقصد الشارع، ومن خلال قصد المكلَف .

أولا : علاقة الرخصة بقصد الشارع :إن الوقوف على المقصد من الرخص الشرعية، يعود إلى التعرف على أقسام المشاق لما بينهما من ترابط ، لذلك سأتناول أقسام المشاق، و من ثمة التنبيه على مقاصد الرخص في مواضعها .

1ـ أقسام المشاق:[1]

ذكر الشاطبي أن معنى المشقة إذا أخذ مطلقا من غير نظر إلى الوضع العربي، اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية، وهي:

الوجه الأول: " أن يكون عاما في المقدور عليه و غيره، فتكليف ما لا يطاق يسمّى مشقة، من حيث كان تطلُّب الإنسان نفسَه بحمله موقعا في عناء و تعب لا يجدي، كالمقعد إذا تكلَف القيام، والإنسان إذا تكلف الطيران في الهواء."[2]

الوجه الثاني: "أن يكون خاصا بالمقدور عليه، إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يشوّش على النفس في تصرفها، و يقلقها بما فيه تلك المشقة."[3]

و هذا الوجه على ضربين:

الضرب الأول: " أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرة لوجدت فيها، و هذا الموضع الذي وضعت له الرخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء، كالصوم في المرض و السفر، و الإتمام في السفر و ما أشبه ذلك."[4]

الضرب الثاني: " أن تحصل المشقة غير المعتادة، بتكرار الفعل، والمداومة عليه، ويوجد هذا في النوافل وحدها، إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما، وهذا هو الموضع الذي شرع له

---

[1] تأتي المشقة في اللغة على معان عدَة، أهمها : الجهد و العناء و الصعوبة في الأمر لثقله ، وكذا العسر و العناء الخارجين عن حد العادة في الاحتمال. ابن منظور، لسان العرب، ج3ص:342 ؛ ومحمد قلعجي و حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط1،(1416هـ.1996م)، ص:431.

[2] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:430.

[3] المرجع نفسه.

[4] المرجع نفسه.

الرفق و الأخذ من العمل بما لا يحصل مللا ."[1]حسبما نبّه عليه نهيه عليه الصلاة و السلام عن الوصال، و عن التنطّع و التكلّف، و قال:« **عليكم بما تطيقون فوالله، لا يمل الله حتى تملّوا**» [2]

الوجه الثالث: " أن يكون خاصا بالمقدور عليه، و ليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية، و لكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف شاق على النفس، و لذاك أطلق عليه لفظ التكليف." [3]

الوجه الرابع:" أن يكون خاصا بما يلزم عما قبله، فإن التكليف إخراج المكلف عن الهوى نفسه، و مخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا، و يلحق الإنسان بسببها تعب و عناء." [4]

فالشاطبي قد دلّنا على أوجه المشاق التي يمكن أن تلحق المكلفين فحصرها في أنواع من المشاق:

– مشاق غير مقدور عليها أصلا و تتعلق بتكليف بما لا يطاق.

– و مشاق مقدور عليها إجمالا لكن هي :

أ – مشقة خارجة عن حكم الاعتياد في الأعمال العادية من شأنها أن تدخل القلق و التشويش على المكلف، و هذه المشقة الخارج عن حكم الاعتياد على ضربين:

الضرب الأول: ما اختص بالمكلف نفسه و لو وقعت مرة لظهر أثر هذه المشقة في التشويش عليه فهذا محل الرخص.

الضرب الثاني: مشقة حاصلة بتكرار الفعل و هو محل الأخذ بالرفق.

ب – مشقة معتادة مقدور عليها لو نظر فيها بالنسبة إلى مجارى العادات بعد التكليف فإنها لا تسمى مشقة، و لكن إذا نظرنا إليها قبل التكليف بالنسبة إلى العادات لوجدنا فيه قدرا زائدا يمكن أن يسمى مشقة و لكن لا يخرج عن المعتاد، و لأجل هذا يسمى التكليف تكليفا بالنظر إلى هذا القدر من المشقة .

ج – مشقة ناتجة عما قبل التكليف نحو مشقة إخراج المكلف عن داعية هواه.

و الملاحظ أن الغرض من إبراز هذه الأنواع من المشاق هو التمهيد لبيان قصد الشارع في كل نوع منها ، والتركيز على مشاق الرخص خصوصا لاستجلاء مقصد الشارع منها على وجه التفصيل.

---

(1) نعمان جغيم، تيسير الموافقات،ص:200 ؛ و الشاطبي ، الموافقات،ج2ص:430.

(2) أخرجه:

ـ البخاري في صحيحه، كتاب الصوم ،باب: صوم شعبان، رقم :1970،من طريق عائشة رضي الله عنها، المرجع السابق ،ج2 ص:54.

(3) الشاطبي، الموافقات،ج2ص:341.

(4) المرجع نفسه.

1- مقصد الشارع في أنواع المشاق:

أ-مقصد الشارع من مشاق التكليف: (المشاق العادية)

يرى الشاطبي أن المشاق المصاحبة للتكليف إن كانت معتادة فهي غير مقصودة بذاتها في التكليف، و إنما المقصد منها هو المصالح الناتجة عليها العائدة على المكلف بالمنفعة و الفائدة، قال الشاطبي :" ما تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة أيضا، ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف."(1)

فالعاقل اللبيب لا يفرط في خير كثير وهو المصالح الناتجة عن التكاليف لأجل مشقة يسيرة مصاحبة للتكليف، لأن تضييع مصالح التكاليف بالنظر إلى مشاقّها فيه تفويت لمصالح عظيمة، وما يزال العقلاء والحكماء يجوّزون تحصيل المصالح الكثيرة التي اعترضتها مفاسد قليلة، وعدّوا التفريط في تلك المصالح لأجل ما فيها من يسير المفاسد، شرا كبيرا.(2)

و ذلك حتى لا يعترض المعترض بقوله: فهلاّ جعل المحالَّ كلَّها خيرا و مصلحة، من غير توسط للشر و المفاسد و لو كان قليلا.؟

و قد عاجلنا ابن القيم عند هذا الاعتراض، فبين أن هذا السؤال لا ينبغي أن يطرح أصلا، فهو جهل من سائله، لأنه بمثابة الاعتراض على خلق الأضداد، فبالخير و الشرّ عرف العبد كمال صفات الله سبحانه و تعالى، وهل من الحكمة في شيء أن يعطل الخير الكثير لوجود شر قليل توسطه، فتحصيل المصالح الكثيرة دون المفاسد القليلة موجب لأعظم المفاسد والمهالك، و لذا قيل: تعطيل الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كبير وهو خلاف موجب حكمته (3) و لقد توجه ابن القيم بنحو هذا السؤال إلى شيخه ابن تيمية، لا على سبيل الاعتراض، و إنما على سبيل تأكيد الردّ عليه، فقال:" قلت لشيخ الإسلام: فقد كان من الممكن خلق هذه الأمور مجردة عن المفاسد مشتملة على المصلحة الخالصة، فقال: خلق هذه الطبيعة بدون لوازمها ممتنع، فإن وجود الملزوم بدون لازمه محال، و لو خلقت على غير هذا الوجه، لكانت غير هذه، و لكان عالما آخر غير هذا. "(4) بل لو وُجد الخلق على طبيعة واحدة، بأن كانت مصالح دون مفاسد، لقال الملاحدة: لو كان الله فاعلا مختارا

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:433.

(2) ابن القيم، طريق الهجرتين و باب السعادتين، ت: محمد محمد تامر وعبد العزيز مصطفى، دار التقوى، ط1،(د.ت)، ص:94 .

(3) المرجع السابق ،ص:92.

(4) المرجع نفسه.

لتنوعت أفعاله و مفعولاته، و لفعل الشيء و ضدّه، لأن التنَّوع من أعظم الأدلة على ربوبيته، و علمه و حكمته.[1]

وأرجع الشاطبي ضابط المشقة المعتادة في التكليف إلى أن لا تكون فيه مشقة غير معتادة في الحال و المآل، قال الشاطبي:" و إن لم يكن فيها شيء من ذلك ـ أي: المشقة المعتادة ـ في الغالب، فلا يعدّ في العادة مشقّة، و إن سميّت كلفة، فأحوال الإنسان كلّها كلفة في هذه الدار."[2]

و إذا كانت المشاق المعتادة غير مقصودة الشارع في التكاليف، فقد رتب الشاطبي على ذلك أصليين: **أحدهما**:" أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف، نظرا إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقة من حيث هو عمل."[3]و بالتالي لا يجوز قصد التعبد بالمشاق باعتبارها مشاقا.

و **الثاني**: "أن الأفعال المأذون فيها إما وجوبا، أو ندبا، أو إباحة إذ تسبب عنها مشقة، فإما أن تكون معتادة، فإن كانت معتادة فذلك الذي تقدم الكلام عليه، وأنه ليست الشقة فيه مقصودة للشارع من جهة ما هي مشقة، وإن لم تكن معتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع."[4]

وإن كانت المشقة العادية غير مقصودة الإيقاع من الشارع، فهي أيضا غير مقصودة الرفع منه، و لذلك قال الشاطبي:" فالمشقة العادية إذا وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية، فالشارع و إن لم يقصد وقوعها، فليس بقاصد لرفعها أيضا."[5]

وعموما فمشاق التكليف هي مشاق معتادة مقدور عليها، و الشارع لا يقصدها بالإيقاع أو الرفع و إنما يقصد المصالح الناتجة عنها.

ب–مقصد الشارع في المشاق الخارجة عن المعتاد:

يرى الشاطبي أن المشاق المصاحبة للتكليف، إن كانت غير معتادة بأن ينتج عنه مفسدة دينية أو دنيوية معتبرة، التفت الشارع الحكيم لدرئها و رفعها، عن طريق شرع الرخص، تيسيرا على المكلَف و رفعا للحرج عنه، ودرءا للمفسدة الناتجة عن المشقة الخارجة عن المعتاد، و بالتالي الرجوع بالتكليف

---

(1) ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين،ص:111.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:433.

(3) المرجع السابق، ج2 ص:437.

(4) المرجع السابق، ج2 ص:441.

(5) المرجع السابق، ج2 ص:459.

إلى حكم الاعتياد، فالمشقة الخارجة عن " معتاد المشقات في الأعمال العادية، حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة... و لذلك شرعت فيها الرخص مطلقا."[1]

فالشارع لم يقصد بالتكليف الإعناتَ و المشاق الخارجة عن المعتاد، و الدليل على ذلك:

1- النصوص القرآنية الدالة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [2] وقوله أيضا:﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾ [3] ، وفي الحديث « **قال الله تعالى: قد فعلت** »[4]، وقوله تعالى أيضا :﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [5]، وقوله كذلك:﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾.[6]

2- ما ثبت أيضا من مشروعية الرخص، و هو أمر مقطوع به، ومما علم من دين الأمة ضرورة، كرخص القصر، والفطر، والجمع، و تناول المحرمات في الاضطرار، فإن هذا نمط يدل قطعا على مطلق رفع الحرج والمشقة، وكذلك ما جاء من النهي عن التعمّق والتكلّف والتسبّب في الانقطاع عن دوام الأعمال، و لو كان الشارع قاصدا للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص ولا تخفيف.[7]

3- " الإجماع على عدم وقوعه وجودا في التكليف، وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه."[8]

3 ـ مقصد الشارع في أسباب الترخص إضافي لا أصلي:

يرى الشاطبي أن مقصد الشارع من الرخص ليس العمل بها مطلقا، و إنما يقتصر العمل بها في مواضع المشقة، ولما كانت هذه الأخيرة غير منضبطة في الناس، لتفاوتهم في قدرات التحمل و اختلاف الأحوال صحة و مرضا، كانت من هذه الجهة إضافية لا أصلية، و عليه فمقصد الشارع من تشريع الرخص إضافي لا أصلي، فالرخصة مشروعة للمكلفين كل حسب حالته، فهي ليست على

---

(1) الشاطبي ، الموافقات، ج2ص:459.

(2) سورة الأعراف، الأية:157.

(3) سورة البقرة، الأية:286.

(4) أخرجه:

- مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: بيان انه سبحانه وتعالى لم يكلف نفسا إلا ما يطاق ،رقم:126، من طريق أبي هريرة ،ج1ص:115.

(5) سورة البقرة، الأية:185.

(6) سورة الحج، الأية:78.

(7) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:432.

(8) المرجع نفسه.

وزان واحد بالنسبة لكل الأشخاص أو الأحوال، و لذلك قال الشاطبي:" الرخصة إضافية لا أصلية، بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه، ما لم يحدّ فيها حدّ شرعي فيوقف عنده."(1)

و ذلك لأوجه أذكر منها:

1- أن سبب الرخصة المشقة، و المشاق تختلف بالقوة والضعف من حيث الأحوال، و قوة العزائم و ضعفها، و كذلك من جهة الأزمان، والأعمال، فليس السفر في زمن الشتاء مع الرفقة المأمونة على الأرض المأمونة، كالسفر على الضدِّ، في الفطر و القصر.(2)

و مادام الأمر كذلك:" فليس للمشقة المعتبرة في التخفيضات ضابط مخصوص، و لا حدّ محدود يطّرد في جميع الناس، ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة، فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان وجود المشقة، و ترك كل مكلف على ما يجد."(3)

ثم خلص الشاطبي إلى نتيجة قال فيها:" فإذا؛ ليست أسباب الرخص بداخلة تحت قانون أصلي، و لا ضابط مأخوذ باليد، بل هو إضافي بالنسبة إلى كل مخاطب في نفسه."(4)

2- ما نقل من أخبار المحبّين الذين صابروا الشدائد، وحملوا أعباء المشقات، طمعا في رضى المحبوبين، حتى صارت لذة و نعيما لهم، أما بالنسبة إلى غيرهم فهي عذاب شديد و ألم أليم، وبالتالي فالمشاق تختلف بالنّسب و الإضافات، و الأحكام التي تنبني عليها تختلف بالنسب و الإضافات أيضا.(5)

ولذلك كان مقصد الشارع في الرخص هو إحلال أسبابها محلّ العلل، لخفاء العلة فيها و عدم انضباطها، و لكون السبب ثابتا غير متغير في الناس ومظنةً للمشقة كالسفر مثلا، ثم ترك كل مكلف فقيه نفسه هو من يحدد المشقة غير المعتادة في حقه فيترخص.

ومن هنا كان مقصد الشارع من الترخص إضافي لا أصلي لا يحكم بموجبها على الدوام و في كل الأشخاص و في كل الحالات.

ولما أوكل الشاطبي فقه الترخص إلى المكلف، وحتى لا يلتبس عليه محلُّ الترخص من عدمه، قسم الشاطبي المشقات التي هي مظانّ للتخفيفات إلى قسمين:

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:292.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع السابق، ج1ص:293 .

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه.

المشقة الحقيقية:" و هي معظم ما وقع فيه الترخص كوجود المشقة المرضية و السفرية، و شبه ذلك مما له بسب معين واقع."(1)

وهذا القسم إن كان اجتماعه مع العزيمة، يُدخل على المكلف فسادا لا يطيقه طبعا أو شرعا، فإما أن يكون محققا، أو أن يكون مظنونا، فإن كان محققا فرجوعه إلى الرخصة مطلوب منه، لأن الرخصة هنا حق الله.(2)

وإن كان مظنونا، فالظنون تختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة ومتى قوى الظن ضعف مقتضى العزيمة، ومتى ضعف الظن قوي مقتضاها. (3)

والسؤال المطروح كيف يعرف قوة الظن من ضعفه.؟

الجواب: الظن القوي هو المستند إلى سبب معين، كمن دخل في الصوم مثلا فلم يطق الإتمام، أو الصلاة فلم يقدر على القيام، فهذا يلحق بالمشقة الحقيقية، إذ ليس عليه مالا يقدر عليه.(4)

أما الظن اللاحق بالقوي و لا يقوى قوته هو ما استند إلى سبب مأخوذ من الكثرة، والسبب موجود عينا؛ بمعنى: أن المرض حاضر و مثله لا يقدر معه على الصيام و لا على القيام في الصلاة أو على استعمال الماء عادة، من غير أن يجرب نفسه في شيء من ذلك، حتى يتبين له قدرته عليها أو عدم قدرته، فيكون الأولى هنا الأخذ بالعزيمة، لأن الرخصة تظهر عند تلبسه بالعبادة و الدخول فيها.(5)

المشقة التوهمية:" بحيث لم يوجد السبب المرخص لأجله، ولا وجدت حكمته، و هي المشقة، و إن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجاري العادات."(6)

فهذه غير معتبرة في الترخص و رفع الحرج و بالتالي ليست مقصود للشارع في الاعتبار بل هي ملغاة.

و هذا القسم الثاني لا يخلو:

أن يكون للسبب عادة مطّردة في أنه يوجد بعد أو لا.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:293.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع السابق، ج2ص:309.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه.

(6) المرجع السابق، ج2ص:308.

فإن كان السبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد، فإنه لا يصح الإقدام على الرخصة ابتداء، إذ لا يصح أن يُبنى حكم على سبب لم يوجد بعد، بل على السبب الذي لم يُوجد شرطه[1] و ذلك كمن اعتاد أن تأتيه الحمى غدا، فافطر قبل مجيئها.

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطّردة، فلا إشكال هنا.[2]

و الحاصل: أن الظنون و التقديرات و أهواء النفوس غير محققة، إذ هي راجعة إلى قسم التوّهمات، لذلك لم يعتبرها الشارع محلاً للترخص.

والصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المخلّة الفادحة، والصبر أولى ما لم يؤد ذلك إلى خلل في عقل الإنسان أو دينه.

وحقيقة ذلك ـ أي: المشقة الفادحة ـ أن لا يقدر على الصبر، لأنه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه[3] و عليه:

" فالمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعة للرخصة ، فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم ، إلا إذا قامت المظنة وهي السبب مقام الحكمة، فحينئذ يكون السبب منتهضا للجواز لا على اللزوم، لأن المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها، فالأحرى البقاء على الأصل."[4]

فمن الفوائد التي تبنى على ترجيح العزيمة:" الاحتياط في اجتناب الرخص و الحذر من الدخول فيه، فإنه موضع التباس و فيه تنشأ خدع الشيطان، و محاولات النفس و الذهاب في إتباع الهوى على غير مهيع."[5]

ثم قال الشاطبي:" وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعا به، أو صار مطلوبا كالتعبُّدات، أو كان ابتدائيا كالمساقاة والقرض لأنه حاجيّ، وما سوى ذلك فالتجأ إلى العزيمة."[6]

و عليه يمكن القول أن ترخص المكلَّف أو أخذه بالعزيمة يكون كما يلي:

- الترخص مشروع عند اجتماع المشقة الحقيقة مع العزيمة، دفعا للمفاسد غير المطاقة طبعا ولا شرعا.
- يُلحق بالترخص الظن القوي المستند إلى سبب معين معتبر شرعا، بعد التلبس بالعبادة و الدخول فيها.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:309.

(2) المرجع السابق، ج1ص:310.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع السابق، ج1ص:311. على نحو ما جرى عند بعض الأصوليين من الاحتكام إلى مجرد السفر كسبب للترخص.

(5) المرجع السابق، ج1ص:312.

(6) المرجع نفسه.

- العمل بالأصل و العزيمة يكون في مقابل الظن اللاحق بالقوي، عند قيام سبب الرخصة عند المكلّف لكن من غير أن يجرب الدخول في العبادة، ليعرف قدرته عليها أم لا.
- و يكون العمل بالعزيمة من باب أولى إذا لم يوجد سبب الرخصة و لا مشقة غير معتادة.
- يعمل بالأصل العام في الترخص في المواضع المقطوع بها كالترخص في السَّلم و المسافة و القراض و غيره.

و الملاحظ أيضا أن الشاطبي أرفق موضوع الرخص بوعي مقاصدي فصل فيه وجوه الأخذ بالرخص، و بيَّن الترخص المشروع من غير المشروع بناء على قوة ظن المشقة قوة و ضعفا، ثم نبّه المكلَّف على أن مبدأ الرخص أمر مشروع إجمالا في الشريعة الإسلامية، أما من حيث التطبيق فلا بد أن يتحرى المكلف و يدقق في طبيعة المشقة اللاحقة به في كل محلّ حتى يترخص تبعا لمراد و مقصد الشارع لا تبعا لهواه، و يأخذ بالعزيمة في محلِّها كذلك حتى تتحقق له مقاصد الشارع في الرخصة والعزيمة من غير تنطع و لا تكلف و الله أعلم.

5 ـ مقصد الشارع من تحصيل أو رفع أسباب الرخص:

مما قرر الشاطبي أن "أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع، و لا مقصودة الرفع"[1] باعتبارها أوضاعا، وذلك أن تلك الأسباب هي موانع من ترتب الأحكام، فهي تمنع انحتام العزائم التحريمية أو الوجوبية، أو رفع الجناح عنها، أو إباحة ما ليس بمباح في حقيقته، و قد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول و لا الزوال عند الشارع، و فعل من قصد إيقاعها رفعا لحكم السبب الذي رتب عليه الشارع التحريم أو الإيجاب غير صحيح، فيكون نفس التفصيل المذكور في الشروط يجري فيه الحكم في أسباب الرخص من غير فرق.[2]

6 ـ مقاصد الشارع في ضروب الترخص:

ذكر الشاطبي أن الترخص باعتبار المشقة و صبر المكلف عليها يكون على ضربين:

الضرب الأول: أن يكون في مقابلة مشقة لا صبر عليها طبعا أو شرعا، ومثل للأولى: بالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها، أو عن الصوم لفوت النّفس، ومثل للثانية: بالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة، أو على إتمام أركانها.[3]

وقد أرجع الشاطبي هذا الضرب إلى حق الله تعالى، و يرى: أن الترخص فيه مطلوب، والرخصة تجري فيه مجرى العزيمة و لأجله أوجب العلماء أكل الميتة خوف التلف، وأنّ من لم يفعل ذلك فمات

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:322.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع السابق، ج1ص:298.

دخل النار، وهو كلام فيه الإشارة إلى حفظ مقصد النفس على وجه الإجمال، أما تفصيل هذا المقصد فقد كشف الشاطبي عنه بعد أن أبان حكمه، وقد استدل على صحة الحكم على هذا الضرب بقوله: "فالمشقة إذا أدت إلى الإخلال بأصل كلي، لزم ألا يعتبر فيه أصل العزيمة، إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدي إلى رفعها من أصلها، فالإتيان بما قدر عليه منها وهو مقتضى الرخصة هو المطلوب، وتقرير هذا الدليل مذكور في كتاب المقاصد."[1]

وما ذكره في كتاب المقاصد هو أن المشقة غير المعتادة التي هي غير مقصودة للشارع، تحصل بسببين:

1-أن تكون المشقة حاصلة بسبب المكلّف و اختياره، مع أن العمل لا يقتضيها بأصله، كان فعله منهيا عنه، وغير صحيح في التعبد به، لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه.[2]

2- أن تكون المشقة تابعة للعمل،كالمريض غير القادر على الصوم أو الصلاة قائما، والحاج لا يقدر ماشيا أو راكبا، إلا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل العمل، وجاء فيه قوله تعالى:﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [3] ، و جاء فيه مشروعيته الرخص.[4]

إلا أن صاحب العمل التي لحقته مشقة ناتجة عن العمل، إما أن يعمل بالرخصة المشروعة أو لا يعمل فإن عمل بها، فلا يخلو عمله أن يكون من جهة الحظ أو من جهة الإذن الشرعي.

و إن لم يعمل بها فعلي وجهين:

أحدهما: أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في جسمه أو نفسه أو عقله أو عاداته فساد، يتحرج به و يعنت، و يكره بسببه العمل فهذا أمر ليس له، و كذلك إن لم يعلم بذلك و لا ظن، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك، فحكمه الإمساك عما أدخل عليه التشويش.[5]

و في مثل هذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**ليس من البر الصيام في السفر** ».[6]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:298.

(2) المرجع السابق، ج1ص:299.

(3) المرجع نفسه، ج2ص:441.

(4) سورة البقرة، الأية:185.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج2ص:442.

(6) أخرجه:

-البخاري في صحيحه، كتاب الصوم ،باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لمن ظلل عليه و اشتد " ليس من البر الصوم في السفر"، رقم:1946،من طريق جابر بن عبد الله، ج2ص:44.

و كذلك « **إذا حضر العشاء و أقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء**».[1]

ثم قال: "فإن قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالصا من الشوائب، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه و سعة حال دخوله في ربقة التكليف."[2]

و **الثاني**:" أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد، ولكن في العمل مشقة غير معتادة، فهذا أيضا موضع لمشروعية الرخصة على الجملة، وينفصل الأمر فيه في كتاب الأحكام، والعلة في ذلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت، بل المشقة في نفسها هي العنت و الحرج، وإن قدَر على الصبر عليها ، فهي مما لا يقدِر على الصبر عليه عادة"[3] و بالتالي القصد في تشريعها هنا هو رفع الحرج و العنت.

و قوله يتفصل فيه الأمر في كتاب الأحكام، هو ما ذكره في أي الأمرين أفضل، أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة.؟

كما ذكر الشاطبي وجها ثالثا يتفرغ عن الوجه الثاني، خاص بأرباب الأحوال، الذين صارت المشقة غير المعتادة في حقهم كالمعتادة.[4]

فالحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:[5]

أحدهما: الخوف من الانقطاع عن الطريق، وبغض العبادة، وكراهية التكليف، وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من دخول الفساد عليه في جسمه أو عقله، أو ماله، أو حاله.

و **الثاني**: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله و ولده.

– **الضرب الثاني**:" أن يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها."[6]

و أرجع الشاطبي هذا الضرب إلى حظوظ العباد، لينالوا من رفق الله و تيسيره لحظوظ عباده، وجعله على قسمين:

---

[1] أخرجه:

ـ البخاري في صحيحه، كتاب الآذان ، باب إذا حضر الطعام وأقيمت الصلاة، رقم:671 ، من طريق عائشة رضي الله عنها، ج1ص:223.

[2] الشاطبي، الموافقات، ج2ص:446.

[3] المرجع السابق، ج2ص:442.

[4] المرجع نفسه.

[5] المرجع السابق، ج2ص:443.

[6] المرجع السابق، ج1ص:298.

أحدهما: أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة أو عدمها؛ كالجمع بعرفة و المزدلفة، فهو لاحق بالعزائم باعتبار الطلب رغم كونه رخصة، فالطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي كونها عزيمة.(1)

و استدل على صحة هذا القسم بقوله:" فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدليل على طلب العمل بها على الخصوص، خرجت من هذا الوجه عن أحكام الرخصة في نفسها كما ثبت عند مالك الدليل على طلب الجمع بعرفة و المزدلفة."(2)

والثاني: أن لا يختص بالطلب؛ بل يبقى على أصل التخفيف و رفع الحرج على أصل الإباحة، فللمكلّف الخيار بين الأخذ بالعزيمة مع تحمل المشقة، وله الأخذ بالرخصة.(3)

و استدل على هذا القسم بالأدلة على الإذن في الرخصة، أو رفع الإثم عن فاعلها.(4)

و قد سبق بيان تلك الأدلة عند الحديث عن الفرق بين نوعي المباح.(5)

7 ـ طبيعة قصد الشارع في العزائم و الرخص:

يرى الشاطبي أن العزائم مقصودة للشارع بالقصد الأصلي، والرخص مقصودة له بالقصد التبعي، و يؤكد ذلك بقوله:" العزيمة من حيث كانت كليّة هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرج من حيث هو جزئي عارضي لتلك الكليّات، إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثاني."(6)

فالرخص بالنظر إلى العزائم مقصودة للشارع قصدا تبعيا، و معنى ذلك أنها غير مقصودة لذاتها بل هي مقصودة كتشريع استثنائي لفعل التكليف على الوجه الأوسط الذي لا حرج فيه، و لا عارض فيه من المشاق غير المعتادة، ليرجع به إلى المهيع الوسط، حيث المشقة فيه معتادة إن سميت كلفة، فالرخص خادمة للعزائم خدمة الحاجي للضروري والله أعلم.

ثانيا: علاقة الرخصة بقصد المكلف:

سبق في ما مضى أن تعرّضت للرخصة ببيان علاقتها بقصد الشارع منها، وفيما يلي سأتحدث عن الرخصة وعلاقتها بقصد المكلف كما يلي:

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج1ص:298.

(2) المرجع السابق، ج1ص:299.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

(5) أنظر ص:49.

(6) المرجع السابق ،ج1ص:324.

تتمثل علاقة الرخصة بقصد المكلف، في مسلك الأخير في طلب الرخصة، إذ أن الشارع قد جعل لكل أمر شاق على المكلف الرخصة مخرجا، و قصد بذلك أن يتحرّاه المكلف إن شاء، "فإن توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له، كان ممتثلا لأمر الشارع، أخذ بالحزم في أمره."[1]

وإن لم يفعل ذلك وقع في محظورين:[2]

– **أحدهما**: مخالفتة لقصد الشارع، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح.

– **و الثاني**: سدّ أبواب التيسير عليه، و فقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له.

وقد استدل على بطلان فعل قصد المكلف بالخروج عن شرع الرخصة إلى غيرها مخالفة لقصد الشارع من وضعها بما يلي:

– **أحدهما**: "إن الشارع لمِا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق، من الأمراض و المشاق الخارجة عن المعتاد، شرع له أيضا توابع وتكميلات و مخارج، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات، حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عاديا و ميسرا."[3]

– **الثاني**: أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع، فيكفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه، والقصد إلى ذلك يمن و بركة، كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع، يكفيه في عدم حصول مقصوده شؤم قصده، و يدل على هذا من الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝٢ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُ ﴾[4] و مفهوم الشرط أن من لا يتقي الله لا يجعل له مخرجا.[5]

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:319.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه.

[4] سورة الطلاق، الأية :3.2.

[5] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:320 .

– **الثالث**: " إن طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن الشارع النَّجح فيه، و طالبه من غير وجهه قاصد لتعدي طريق المخرج، فكان قاصدا لضدّ ما طلب، من حيث صُدّ عن سبيله، ولا يأتي من قبل ضدّ المقصود إلا ضدّ المقصود، فهو إذا طالب لعدم المخرج."[1]

– **الرابع**: " إنَ المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها و واضعها، و ليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له... فإذا كان كذلك، فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة، والتخفيف على الكمال، بخلاف الرجوع إلى ما خالفه." [2]

وذكر الشاطبي أن "هذه المسألة بالجملة فرع من فروع موافقة قصد المكلف قصد الشارع أو مخالفة ، و لكن سيق لتعلقه بالموضع، في طلب الترخ من وجه لم يؤذن فيه، أو طلبه في غير موضعه." [3]

كما ذكر الشاطبي أن استعمال المكلّف للرخصة مشروط بألا يقصدها و لا يتسبب فيها لينال التخفيف، ومخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع. [4]

خلاصة :

يمكن تلخي البعد التفصيلي المقاصدي للرخصة عند الشاطبي كما يلي:

1–من جهة قصد الشارع :

– المشاق غير المعتادة ليست مقصودة للشارع في التكاليف الشرعية.

– شرع الرخ مناسب لرفع المشاق غير المعتادة الواقع بالمكلف في التكليف، وبالتالي الرجوع به إلى حكم العادة.

– المشقة الحقيقية هي العلة الموضوعة للرخ .

– كل ما لم يحدّ له حدٌّ شرعي في الرخ ، المكلف فقيه نفسه في الترخ من عدمه.

– مقصد الشارع الحكيم من تشريع الرخ هو إضافي لا أصلي.

– حتى لا تتخذ المشقة مطلقا ذريعة إلى الترخ قسمها الشاطبي إلى قسمين: المشقة الحقيقية والمشقة التوهّمية.

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1ص:321.

[2] المرجع السابق، ج1ص:322.

[3] المرجع نفسه.

[4] المرجع نفسه.

- اجتماع المشقة الحقيقية - التي لا صبر للمكلف عليها طبعا ولا شرعا- مع الدخول في العزيمة موجب للترخص لتعلقه بحق الله تعالى، وقصد الشارع من الرخصة في هذا المحل هو حفظ المقاصد الضرورية.

-. اجتماع المشقة المعتادة مع الدخول في العزيمة يجعل الترخص من عدمه تحت خيرة المكلف لتعلقه بحظه، وقصد الشارع من الرخصة في هذا المحل هو حفظ المصالح الحاجية أو التحسينية.

- اجتماع المشقة التوهمية مع العزيمة موجب للدخول فيها.

2 -من جهة قصد المكلف:

- ليس للمكلف طلب التخفيف والترخص من الوجه غير المشروع.

- مشروعية الترخص مشروطة بعدم قصد المكلف وفعله لأسباب الترخص.

- قصد المكلف في الترخص يعتبر فرع من فروع الموافقة و المخالفة لقصد الشارع.

الخاتمة

الخاتمة:

من خلال الغوص في تفاصيل موضوع " البعد المقاصدي للحكم الشرعي عند الشاطبي" توصلت إلى عدة نتائج أهمّها:

1- الحكم الشرعي عند المتكلمين متعلق بالخطاب نفسه، وعند الفقهاء متعلق بأثره.

2- جمهور الأصوليين ومنهم الشاطبي على أن الحكم الشرعي تكليفي و وضعي.

3- أغلب الباحثين المعاصرين ذهبوا إلى أنه لم يأت العلماء المتقدمون وعلى رأسهم الشاطبي بتعريف لمقاصد الشريعة الإسلامية، إلا أني أثبت ما ذكره عز الدين بن زغيبة من أن الغزالي قد عرفها في شفاء الغليل.

4- انطلق الشاطبي في بيان الأبعاد المقاصدية للحكم الشرعي من مرتكزات وأسس، كوّنت لديه قناعة مقاصدية تقوم على تعليل الأحكام الشرعية بمصالح المكلفين، وعلى الجمع بين حقائق الأحكام الشرعية وبين اعتبار المآلات فيها، مع شرطية موافقة قصد المكلف في العمل لقصد الشارع في التشريع.

5- يلتقي الحكم الشرعي بشقّيه التكليفي والوضعي في مقاصد جملية هي: التعبد و إخراج المكلف من داعية الهوى، وحفظ مقاصد الشارع في الخلق، والابتلاء والاختبار، وجبر ما فات من المصالح وضبط وجوهها.

6- أخضع الشاطبي أنواع الحكم التكليفي لروح مقاصدية فصل فيها علاقة الأحكام برتب المصالح.

7- كشف الشاطبي الغطاء عن علاقة الواجبات المقصودة لذاتها والمحرمات لذاتها بالمصالح الضرورية من جانبي الوجود والعدم.

8- كما بيّن أن المقصود من مقدمة الواجب والمحرم لغيره هو تكميل الحفظ للمصالح الضرورية.

9- ربط الشاطبي أقسام الواجب بمراتب المصالح المقصودة من ذلك التنوّع فيها.

10- جعل الشاطبي المندوبات المؤكدة خادمة للمصالح الحاجية، وغير المؤكدة خادمة للمصالح التحسينية.

11- كما اعتبر المكروهات مضادة للمصالح التحسينية والحاجية على قدر درجة الكراهة في الفعل.

12- و ربط المباح بالتكليف من خلال النظرة الكلية و الجزئية فيه بناء على قاعدة المصالح.

13- فرّع الشاطبي عن النظرة الكلية والجزئية في بقية أحكام التكليف القواعد الناظمة لمراتب المصالح.

14- قدم الشاطبي بعدا مقاصديا مفصلا للحكم الوضعي بأنواعه، وقد وقف مع السبب باعتباره الحبل الموصل للمصالح التي هي ثمرة الأحكام.

15- كما تعرض للشرط والمانع باعتبارهما ضوابط للأسباب، وأفصح أن المقصد منها هو استكمال مقتضيات الأسباب لتحصيل المصالح على أتمّ الوجوه.

16- ليس للمكلف إيقاع الشروط أو الموانع التي لم يقصدها الشارع بالتكليف بقصد تعطيل الأسباب الشرعية المحصلة للمصالح.

17- لا بدّ أن يكون قصد المكلّف من العمل موافقا لقصد الشارع من التشريع.

18- الصحة والبطلان معايير للحكم على مدى موافقة أو مخالفة قصد المكلّف وعمله لقصد الشارع من أحكامه.

19- البعد المقاصدي للعزائم يتمثل في ربط التكليف وأسبابه بالأحوال العادية للمكلفين ضبطا للمقاصد الأصلية.

20- الرخصة الشرعية تعد خادمة لحظ المكلف باعتبارها مظهرا من مظاهر الرفق والتيسير برفع المشاق غير المعتادة عنه، وحافظة لحق الله تعالى في مداومة واستمرار المكلّف على فعل التكاليف.

21- العمل بالرخصة يحتاج إلى وعي فقهي مقاصدي من المكلّف حتى لا يسُدّ أبواب التيسير عن نفسه، ولا يهوي في مزالق اتباع الهوى المخرج عن ربقة التكليف.

22- الأحكام الوضعية بأنواعها وتقسيماتها معالم وضوابط لحدود الأحكام التكليفية التي يهتدي المكلّف في ضوئها لتحصيل ثمرة التكليف وهي جلب المصالح و درء المفاسد.

الاقتراحات:

قد فتح لي البحث في " البعد المقاصدي للحكم الشرعي عند الشاطبي" رؤا وآفاقا أراها جديرة بأن توجه إليها أقلام وأفكار وجهود الباحثين، أقترحها في النقاط التالية:

1- تشكيل لجنة تضم نخبة من الأساتذة الأكفاء المتخصصة في كل من الفقه وأصوله، ومقاصد الشريعة الإسلامية واللغة العربية، لشرح المفاهيم المقاصدية التي أودعها الشاطبي بين دفتي الموافقات، وتقديمها في شكل كتاب ييسر للباحثين والطلاب ما استشكل فيه.

2- تشكيل أيام دراسية وملتقيات علمية حول الأبعاد المقاصدية للموضوعات الأصولية التي أضفى عليها الشاطبي الصبغة المقاصدية.

3- تكوين لجنة خبراء تهتم بتقديم الموضوعات الجديرة بالبحث في ميدان المقاصد عموما، وإدراجها ضمن قائمة ينتقي منها الباحثون مواضيع الرسائل الأكاديمية.

4- توجيه جهود الباحثين إلى المزيد من الدراسة والبحث لبيان الأبعاد المقاصدية للحكم الشرعي عند الشاطبي أو عند غيره من العلماء.

5- كما أوصي بإفراد كل نوع من مفردات الحكم الشرعي بدراسة معمقة من الزوايا الأصولية والفقهية والمقاصدية. والله من وراء القصد وهو يهدي سواء السبيل.

تمّ بحمد الله وتوفيقه.

ملخّصات البحث

ملخّص البحث بالعربية.

ملخّص البحث بالإنجليزية.

ملخّص البحث بالفرنسية.

ملخّص البحث:

"البعد المقاصدي للحكم الشرعي عند الشاطبي."

تناولت في هذا البحث فصلا تمهيديا وفصليين دراسيين.

الفصل التمهيدي: سيرة الشاطبي و شرح مفردات العنوان.

وقد جاء في مبحثين:

المبحث الأول: سيرة الشاطبي.

تناولت فيه ترجمة الشاطبي وسيرته الذاتية، طالت مولده ونشأته وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته ووفاته.

لم أطل فيها كثيرا لأنه ما من باحث درس موضوعا عند الشاطبي إلا وقدّم ترجمة له ما بين إسهاب واقتضاب.

المبحث الثاني: شرح مفردات العنوان.

تعرضت فيه إلى شرح المفردات الواردة في عنوان البحث، حيث بيّنت مفهوم الحكم الشرعي عند الأصوليين، ثم عرضت تعريفات عديدة لمفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية مع التعليق عليها، واستسغت التفاتة عز الدين بن زغيبة في كتابه" المقاصد العامة للشريعة الإسلامية" التي ذكر فيها أن أبا حامد الغزالي هو أول من ذكر تعريفا لمقاصد الشريعة، وعليه لا يمكن مجاراة أغلب المعاصرين في أن الأوائل لم يقدموا تعريفا لها، ثم شرحت مصلح البعد لأنه يعين على اكتشاف وتحديد المدى الذي رام الشاطبي الوصول إليه في موضوع الحكم الشرعي من وجهة مقاصدية.

وهدفي من هذا كله تشكيل مفاهيم قبلية تكون محل وفاق عند القراء وتشرح وجه نظري في موضوع البحث.

ومن ثَمّ طرقت صلب الموضوع في فصليين:

الأول: أقسام الحكم الشرعي والبعد المقاصدي الإجمالي.

وقد وزعت مادته العلمية في مبحثين:

المبحث الأول: أقسام الحكم الشرعي عند الأصوليين: وهي إطلالة عامة تمحورت حول القضايا والمفاهيم الأساسية التي رسا عليها الأصوليون فيما يتعلق بالحكم الشرعي بقسميه (التكليفي و الوضعي)، ركزت فيه على الأهم ولم أستفض فيه لأن الكتب والبحوث الأكاديمية قد طفحت بها، وفي كل نوع منها عرضت رأي الشاطبي باعتباره منطلقا يمهّد لاستكشاف البعد المقاصدي إجمالا

وتفصيلا فيما بعد، ولأجل أن تكون المادة الأصولية المتعلقة بالموضوع حاضرة في الذهن عند شرحها وتكييفها وفق الروح المقاصدية التي أبدى فيها الشاطبي نفسا معمّقا وبعيدا.

وخصصت المبحث الثاني من هذا الفصل لعرض الأسس المقاصدية للحكم الشرعي وبعده المقاصدي الإجمالي.

ذكرت الأسس التي انطلق منها الشاطبي وشكّلت قناعاته وكانت حاضرة عنده في طرحه للأبعاد المقاصدية للحكم الشرعي، وجعلت هذه الأسس بمثابة الخلفية المقاصدية لفكر الشاطبي، وحصرتها في ما يلي:

- تعليل الأحكام الشرعية، وبينت فيها قناعة الشاطبي بأن أحكام الشريعة معلّلة بمصالح العباد حتى غدا هذا الأمر مسلمة عنده.
- النظر في قصد الشارع وقصد المكلف والكشف عن علاقة القصدين تحقيقا لمصالح المكلف آجلا وأجلا.
- بيان ألية الربط بين الحقائق الأصولية للأحكام الشرعية وبين النظر في المآلات مع ذكر ما تفرع عنها من قواعد وربطها بالحكمين التكليفي والوضعي.
- ثم تدرجت منها لاستخراج الأبعاد المقاصدية الإجمالية لأصوغ منها مفهوما عاما يمهّد للبعد المقاصدي التفصيلي للحكم الشرعي، لأن شرح الأخيرة دون ذكر للأبعاد الإجمالية من شأنه – في نظري – أن يترك ثغرات تستشكل، وكانت تلك الأبعاد الجملية تتمثل في: مقصد التعبد ، و وحفظ مصالح المكلفين، و الابتلاء والاختبار، وجبر ما فات من المصالح وضبط وجوهها.

الفصل الثاني: البعد المقاصدي التفصيلي للحكم الشرعي عند الشاطبي.

تناولته في مبحثين أيضا:

الأول : خصصته للبعد المقاصدي التفصيلي للحكم التكليفي عند الشاطبي، حيث قصصت أثر الشاطبي في الوقوف على دقائق مقاصد أنواع الحكم التكليفي الخمسة، وأفضت في المباح إفاضة الشاطبي، وقد عثرت على أبعاد مقاصدية تفصيلية لا تفي بها الدراسة العامة لموضوع الحكم الشرعي، وقلما يعثر عليها في كتب المقاصد إلا ما كان منها من جنس الإشارات العامة لمقاصد الحكم الشرعي، وكنت من حين لآخر أعرض أراء بعض المقاصديين إثراء للبحث.

المبحث الثاني: البعد المقاصدي التفصيلي للحكم الوضعي عند الشاطبي، جعلته لاستجلاء تلك الأبعاد لأنواع الحكم الوضعي الخمسة، حاولت فيه تتبع المسافات والمدى المقاصدية عند الشاطبي في

هذا الموضوع الذي يكتنفه التجريد والجفاف، فوضحت أبعاده المقا□دية التفصيلية عند كل نوع ببعث روح المقا□د والمعاني التي توضح لنا قصد الشارع من الوضع، واغتنمت الفر□ة في هذا المقام لبيان العلاقة المقا□دية بين قصد الشارع وقصد المكلف للأحكام الوضعية .

ثم ختمت البحث بخاتمة أودعت فيها أهم النتائج التي تو□لت إليها.

the divine law, because the explanation of the latter reminiscent of the overall objectives can in my give notice of problematic empty.

These overall objectives were represented by faith in God and conservation interests procured, and testing and repair unrealized interest and dimension.

Chapter II: Detailed objectives by divine law according Echatibi

This part of my study is divided into two:

- The first is for the size of the detailed objectives of the proxy law according Echatibi at which I followed in the footsteps of the author to reach the precision of the objectives of the five laws of various proxies I optional extended to laws already detailed by Echatibi.

I found that the dimensions of detailed objectives not available in general studies concerning the subject of the divine laws.

The earnings Echatibi as information on the objectives are not met in the documentation if not a few bits of information to the general objectives.

From time to time I happen to expose the view of some authors to enrich my study.

In my second part of this chapter I have set the size of the detailed objectives of the substantive law (ordinary) reported by Echatibi I for the foresight of these objectives or size of five different material laws.

Also I have tried to follow the dimensions and distances of the reported targets.

So this complex subject, I have in my study clarified the detailed dimensions of the objectives of each meaning to stimulate the sense of these goals explaining the purpose of the divine law regarding the material (ordinary).

I seized the opportunity in the context of this study to clarify the relationship between the divine purpose and that of the materials provided by laws (ordinary).

In conclusion of my study, I summarized my main results.

Summarizes the research:

"The dimension of the purposes of God and ordinary law by Echatibi"

This study contains a prelude and two chapters.

The prelude is devoted to the biography of Echatibi and explanation of the title

The first part talks about his birth, his master, his students, and his death.

I spoke briefly of his life because every researcher who has made a study of Echatibi, presented a more or less detailed biography.

The second part concerns the explanation of the title, I explained the divine law, and I have mentioned several defining the goals and I commented on the definition, So I gave the explanation of the term dimension.

My goal was to provide presets that will forge a common ground for readers and clarify my point of view.

Chapter I: the parts of the divine law and the size of the overall goals.

Which contains two parts:

1- is an overview on basic definitions by fundamentalists as regards the divine law, and I presented the most important, emphasizing the opinion of Echatibi.

2- I mentioned databases that were taken by Echatibi.

I recalled the convection bases Echatibi on guidelines of the aims of the divine law.

I consider these foundations as bases of reference of the thought of Echatibi and that I summarized in the following:

- Justification of the divine laws; I have demonstrated the convection of Echatibi which reports that the divine laws are justified by human interests to the point where this became obvious through him.

- Legislator's perspective and provided, and knowledge of the relationship of the objectives for the achievement of interests provided.

- Information of the connecting means between the realities of the basic concepts of the divine laws and from the point of view among the goals added to what is called drift with its rules and its connection with the two legislations proxy materials.

I learned from these above points do to declare the overall objectives from which I make a general definition that prepares the size of the detailed objectives of

loi divine, parce que l'explication de cette dernière sans rappeler les objectifs globales peut selon mon avis céder des vides problématiques.

Ces objectifs globaux étaient représentés par la foi en dieu et la conservation des intérêts des procurés, et leurs mise à l'épreuve et la réparation des intérêts non réalisés et leur dimension.

Chapitre II : objectifs détaillé visés par la loi divine selon Echatibi

Cette partie de mon étude est réparti en deux :

- la première est réservé à la dimension des objectifs détaillé de la loi de procuration selon Echatibi au niveau de laquelle j'ai suivi les traces de l'auteur pour l'atteindre les précisions des objectifs des cinq diverses lois de procurations que j'ai élargi aux lois facultatives déjà détaillées par Echatibi.

J'ai trouvé que les dimensions des objectifs détaillés non disponibles dans les études générales concernant le sujet sur les lois divines.

Ce que rapporte Echatibi comme information sur les objectifs sont peu rencontrées dans la documentation si ce n'est pas quelques bribes d'information des objectifs généraux.

De temps à autre il m'arrive d'exposer les avis de certains auteurs pour enrichir mon étude.

Dans ma deuxième partie de ce chapitre j'ai exposé la dimension des objectifs détaillés de la loi matérielle (ordinaire) rapportée par Echatibi que j'ai destiné à la clairvoyance de ces objectifs ou dimension de cinq diverses lois matérielles.

Par ailleurs j'ai tenté de suivre les dimensions et les éloignements des objectifs rapportée.

Donc ce sujet complexe, j'ai dans mon étude clarifié les dimensions détaillées des objectifs par chaque signification afin de stimuler le sens de ces objectifs qui nous expliquant le but de la loi divine concernant le matériel (ordinaire).

J'ai saisi l'occasion dans le cadre de cette étude pour clarifier la relation entre l'objectif divine et celui du procuré par les lois matériels (ordinaire).

En conclusion de mon étude , j'ai résumé mes principaux résultats.

Résume de la recherche :

« la dimension des finalités de la loi divine et ordinaire chez Echatibi »

Cette étude contient un prélude et deux chapitres.

La prélude est consacré à la biographie d' Echatibi et à l'explication du titre

La première partie parle de sa naissance, ses maitres, ses élèves, et son décès.

J'ai parlé de sa vie brièvement parce que tout chercheur qui a fait une étude sur Echatibi, a présenté une biographie plus ou moins détaillé.

La seconde partie concerne l'explication du titre, j'ai expliqué la loi divine, et j'ai mentionné plusieurs définition des finalités et j'ai commenté ces définition, Aussi, j'ai donné l'explication du terme dimension.

Mon but était de donner des prédéfinitions qui constituerons un terrain d'entente pour les lecteurs et éclairciront mon point de vue.

Chapitre I : les parties de la loi divine et la dimension des finalités globales.

Qui contient deux parties :

1- c'est une vue d'ensemble sur les définitions essentielles avancées par les fondamentalistes en ce qui concerne la loi divine, et j'ai présenté le plus important, insistant sur l'opinion d'Echatibi.

2- j'ai mentionné les bases qui ont été prises par Echatibi.

J'ai rappelé les bases de convection d'Echatibi relative aux orientations des finalités de la loi divine.

Je considère ces fondements comme des références de bases de la pensée d'Echatibi et que j'ai résumé dans ce qui suit :

- justification des lois divines; j'y ai démontré les convections d'Echatibi qui rapporte que les lois divines sont justifier par les intérêts de l'homme jusqu'au stade où ce sujet est devenu une évidence Par lui.

- le point de vue du législateur et du procuré et la connaissance de la relation des objectifs en vue de la réalisation des intérêts du procuré.

- l'information du moyen de liaison entre les réalités des notions de base des lois divines et entre le point de vue dans les finalités ajoutées à ce qui est rappelé avec ses dérives de règles et sa liaison avec les deux législations de procuration et matériels.

J'ai retenu de ces points énumères ci-dessus les objectifs globaux à partir desquels je formule une définition générale qui prépare la dimension des objectifs détaillés de la

الفهـــارس

أولا: فهرس الآيات القرآنية:

الصفحة

سورة البقرة

﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَاۗ ﴾ الآية:187	165
﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾الآية:190	36
﴿ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوۡمَيۡنِ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ لِمَنِ ٱتَّقَىٰۗ ﴾ الآية:203	72
﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ ﴾ الآية:216	36
﴿ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَا ﴾ الآية:219	122
﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡۖ ﴾ الآية:223	27 50
﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ الآية:229	165
﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ ﴾ الآية:230	199
﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ ا ﴾ الآية:255	17
﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ الآية:275	171
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ الآية.282	27
﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ ﴾ الآية:286	74 225

سورة آل عمران:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَٰنِهِمۡ ثَمَنٗا قَلِيلًا ﴾ الآية:77	199
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾ الآية:97	53

سورة النساء :

﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖ ﴾ الآية:12.	204
﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ ﴾ الآية:165	82
﴿ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ ﴾ الآية:36	106

سورة المائدة :

﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ ﴾ الآية:01	16 171
﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ الآية:03	27
﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ ﴾ الآية:06	82
﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ ﴾ الآية: 32	187
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾ الآية:38.	53
﴿ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ ﴾ الآية:48	14
﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ ﴾ الآية:89	38
﴿أُحِلَّ لَكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَحۡرِ وَطَعَامُهُۥ ﴾ الآية 96	171
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ﴾ الآية:101	27

سورة الأنعام:

﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ ﴾ الآية:108	71 95

سورة الأعراف:

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ ﴾ الآية:32	48
﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ ﴾ الآية:157	74 225

سورة التوبة:

﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنۢ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ ٱلشُّقَّةُ ۚ وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴾ الآية :42	18
﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ الآية:122	37
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾ الآية:123	37

سورة يونس:

﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ ﴾ الآية :67	209

سورة هود :

﴿ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ﴾ الآية: 89	22

سورة النحل:

﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ ۚ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ الآية :9	9 18

سورة الإسراء:

﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا ٣٢ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ﴾ الآية:33.32	27
﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا﴾ الآية:78	32 53 60

سورة طه :

﴿ مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ وَمِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً أُخۡرَىٰ ﴾ الآية : 55	17
﴿ وَلَمۡ نَجِدۡ لَهُۥ عَزۡمٗا ﴾ الآية:115	71
وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصۡطَبِرۡ عَلَيۡهَاۖ لَا نَسۡـَٔلُكَ رِزۡقٗاۖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكَۗ وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلتَّقۡوَىٰ ﴾ الآية:132	75 106

سورة الأنبياء:

﴿وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗۖ ﴾ الآية: 35	120
﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ الآية: 107	82

سورة الحج:

﴿ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ ﴾ الآية: 78	177 225

سورة المؤمنون:

﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ ﴾ الآية: 71	109

سورة القصص:

﴿ وَحَرَّمۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَرَاضِعَ ﴾ الآية: 12	43

سورة العنكبوت:

﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ ﴾ الآية: 45	82

سورة الروم:

﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا ﴾ الآية:21	209

سورة الصّافات:

﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ الآية:96	15

سورة ص :

﴿فَلۡيَرۡتَقُواْ فِي ٱلۡأَسۡبَٰبِ ﴾ الآية: 10	56
﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ﴾ الآية: 26	107

سورة الجاثية:

﴿ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ الآية: 18	14
﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ ﴾ الآية: 23	107

سورة محمد :

﴿فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ الآية: 4	38
﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾ الآية: 16	107
﴿إِنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞۚ ﴾ الآية : 36	175

سورة الذاريات:

﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ الآية: 56	75 82 106

سورة النّجم:

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ الآية: 4.3	107

سورة الطّلاق:

﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ الآية: 3.2	233

سورة الملك:

﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ الآية: 02	82 120

سورة القلم:

﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟﴾ الآية: 17	104

سورة البينة:

﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ الآية: 05	90

ثانيا: فهرس الأحاديث

18	" ما من نفس تقتل ظلما ... "	عبد الله	187
19	" البيع و المبتاع بالخيار حتى يفترقا.... "	حكيم بن حزام	199
20	" يجمع بين متفرق و يفرق بين مجتمع خشية الصدقة... "	أبي بكر الصديق رضي الله عنه	199
21	"يأتي على الناس زمان.... "	أبي عامر وأبي مالك الأشعري	204
22	"عليكم بما تطيقون فوالله ، يمل الله حتى تملّوا.... "	عائشة رضي الله عنها	222
23	" قال الله تعالى: قد فعلت.... "	أبي هريرة	225
24	" ليس من البر الصيام في السفر... "	جابر بن عبد الله	230
25	" إذا حضر العشاء و أقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء... "	عائشة رضي الله عنها	231

ثالثا: فهرس القواعد الأصولية و المقاصدية المتعلقة بالأحكام الشرعية.

1ـ القواعد الأصولية المتعلقة بالحكم الشرعي.

2 ـ القواعد المقاصدية المتعلقة بالحكم الشرعي.

رابعا: فهرس المصادر والمراجع

❖ القرآن الكريم (برواية حفص عن عاصم)

1-أبو الأجفان: الإفادات و الإنشادات للشاطبي ، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، (1406هـ.1986م).

2-الأجفان، فتاوي الشاطبي ،مطبعة طيباوي، الجزائر،(د.ط)،(د.ت).

3-أحسن حساسنة: الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلامي، دار السلام، القاهرة، ط1، (1429هـ.2009م).

4-أحمد الحصري: نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ط) ،(1981م).

5-أحمد الريسوني: الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، (د،ط)،(1999م).

6-أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا، ط4،(1415هـ ـ 1995م).

7-أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية، دار القلم ،دمشق، ط2، (2006م).

8-أحمد بابا التنبكتي: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، دار ابن حزم، بيروت، ط1، (1422هـ.2002م).

9-أحمد بن حنبل بن محمد بن حنبل الشيباني ت(241هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1416هـ.1995م).

10- أحمد بن عبد الرحمان الرشيد: الحاجة وأثرها في الأحكام الشرعية، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1،(1429هـ.2008م).

11- أحمد محمد البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، عمان، الأردن، ط1،(2000م).

12- الأخضر الأخضري: الإمام مقاصد الأنام، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1،(1432هـ.2011م).

13- الأزهري: محمد بن أحمد ت(370هـ)، تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1،(2001م).

14- إسماعيل الحسني: نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر ا□سلامي، فرجينيا، ط1، (1995م).
15- الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن ت(772هـ)، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ت: شعبان محمد إبراهيم، دار ابن حزم، بيروت،ط1،(1999م).
16- آل تيمية: أبو البركات عبد السلام ابن تيمية ت(656هـ) و أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام ت(682هـ) وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ت(728هـ)، المسودة في أصول الفقه، ت:أحمد النّدوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1 ،(1422هـ .2001م).
17- الآمدي: سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد ت(631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت،(د.ط)،(2003م).
18- ابن أمير الحاج: شمس الدين محمد بن محمد الحلبي ت(879هـ)، التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه، ضبط: عبد الله محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،(1999م).
19- أمير باده شاه: محمد أمين ت(987هـ)، تيسير التحرير على كتاب التحرير، دار الفكر، بيروت،(د،ط)،(د،ت).
20- الأنصاري الهندي: عبد العلي بن محمد نظام الدين ت(1225هـ)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في فروع الحنفية، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط1،(1978م).
21- الإيجي: عبد الرحمان بن أحمد ت(756هـ)، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (د.ط)،(د.ت).
22- الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف ت(474هـ)، أحكام الفصول في الفصول، ت: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت،لبنان،ط1، (1407هـ.1989م).
23- ابن باديس: مبادئ الأصول ، ت: علي فركوس ، دار الموقع ، الجزائر العاصمة، ط4، (1432هـ.2011م).
24- الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب ت(403هـ)، التقريب والإرشاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1411هـ.1991م).
25- البخاري: أبو عبد الله محمد بن اسماعيل ت(256هـ)،الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيّامه، تحقيق: محب الدين الخطيب، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1،(1400هـ).

26- البخاري: علاء الدين بن عبد العزيز بن أحمد ت(730)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي:دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،(1418هـ.1997م).
27- البرديسي: أصول الفقه،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،(د.ط)،(د.ت).
28- أبو البقاء الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني ت(1099هـ)، الكليات ،مؤسسة الرسالة، بيروت،ط2،(1413هـ.1993م).
29- بلخير عثمان: البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الإمام الشاطبي، دار ابن حزم ، بيروت،ط1،(2009م).
30- البوطي: محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ط)،(د.ت).
31- البيانوني: الحكم التكليفي في الشريعة ا[illegible]سلامية، دار القلم، دمشق، سوريا،ط1، (1988م).
32- البيضاوي: ناصر الدين عبد الله بن عمر ت (685هـ)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ت: شعبان محمد اسماعيل، دار ابن حزم، بيروت،ط1،(2008م).
33- الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ت(297هـ)، السنن، ت: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2،(1998م).
34- التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر ت(697هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ضبط : زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(1996م).
35- التهانوي: محمد بن علي بن القاضي الحنفي ت(1158هـ)، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت: على دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1،(1996م).
36- ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ت(728هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ت: ناصر العقل، دار عالم الكتب، بيروت،ط7، (1419هـ.1999م).
37- ابن تيمية: بيان الدليل على بطلان التحليل، ت: أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، (1425هـ).
38- ابن تيمية:درء تعارض النقل والعقل، ضبط : عبد اللطيف عبد الرحمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،(1417هـ.1997م).
39- ابن تيمية، العبودية، دار نور الكتاب، الجزائر العاصمة، الجزائر،ط1،(1431هـ-2010م).
40- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، (د.ط)،(1416هـ.1995م).

41- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ت: محمد سالم رشاد، دار الفضيلة، الرياض، السعودية، ط،(1424هـ).

42- الجرجاني: علي بن محمد بن علي الشريف ت(816)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(1403هـ. 1983م).

43- الجيلاني المريني: القواعد الأصولييية عند الإمام الشاطبي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1،(1433هـ.2003م).

44- الجوهري: أبو نصر اسماعيل بن حمّاد ن(393هـ)، تاج اللغة و صحاح العربية. ت: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت،ط4،(1407هـ.1987م).

45- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت(478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تعليق: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،(1418هـ.1997م).

46- الجويني: التلخيص في أصول الفقه، ت:محمد اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1424هـ.2003م).

47- ابن الحاجب: أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر ت(646هـ)، مختصر المنتهى السؤل والأمل إلى علمي الأصول والجدل، ت: نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت،ط1،(2006م).

48- ابن الحاجب: منتهى الأصول والأمل إلى علمي الأصول والجدل، دارالكتب العلمية،بيروت،ط1،(1405هـ.1985م).

49- ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان ت(354هـ)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2،(1414هـ.1993م).

50- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي ت(456هـ) ، الإحكام في اصول الأحكام، ت: أحمد شاكر، دار الأفاق الجديدة، بيروت، (د.ط)،(د.ت).

51- حسن المشاط: الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، (1411هـ، 1990م).

52- أبو الحسين البصري: محمد بن علي بن الطيب ت(432هـ)، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية بيروت،(د.ط)،(د.ت).

53- حمّادي العبيدي، الشاطبي و مقاصد الشريعة، دار قتيبة، بيروت، ط1،(1412هـ.1992م).

54- أبو داود: سليمان بن الأشعث الأزدي ت(275هـ)، السنن، ت: محمد عوّامة، المكتبة المكية، مكة المكرمة،ط1،(1419هـ.1998م).

55- ابن دريد: أبو بكر محمد بن الحسن ت(321هـ)، جمهرة اللغة، ت:رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت،ط1،(1987م).

56- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ت(606هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، ت: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط2،(1996م).

57- الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي ت(666هـ)، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان،ط5،(1420هـ.1999م)

58- الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد ت(502هـ)، المفردات في غريب القرآن، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بيروت،(د.ط)،(د.ت).

59- ابن رجب الحنبلي: زين الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن شهاب الدين ت(705هـ)، جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، دار الإمام مالك، الجزائر العاصمة، ط1، (1429هـ.2008م).

60- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهار بن عبد الله ت(794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تعليق: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(2000م).

61- الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد بنعلي ت(1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط5،(1980م).

62- أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة،(د.ط)،(د.ت).

63- ابن السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن عبد الكافي ت(751هـ)، الأشباه والنظائر، ت: عادل عبد الموجود و علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(1411هـ.1991م).

64- ابن السبكي: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ت: على عوض و عادل عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت،ط1،(1419هـ، 1999م).

65- السبكي: علي بن عبد الكافي ت(756هـ) وابنه تاج الدين ت(771هـ)، الإبهاج بشرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت،(د.ط)،(د.ت).

66- السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد ت(430هـ)، أصول السرخي، ت: رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت، ط1،(1418هـ.1997م).

67- ابن السمعاني: منصور بن محمد بن عبد الجبار ت(489هـ)، قواطع الأدلة في أصول الفقه، ت: عبد الله الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض،ط1، (1419هـ.1998م).

68- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر ت(911هـ)، الأشباه و النظائر، مؤسسة الكتاب الثقافية،بيروت،ط2،(1416هـ.1996م).
69- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي ت(780هـ)، الاعتصام، ت: سليم الهلالي، دار ابن القيم ، الرياض،ط1،(1431هـ.2010م).
70- الشاطبي: الموافقات، ت:محمد مرابي، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت،ط1، (1134هـ.2013م).
71- الشنقيطي: سيدي عبد الله العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، دار الكتب العلمية، بيروت، (د،ط)،(د،ت).
72- الشنقيطي: محمد الأمين، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة،ط3،(1433هـ)
73- الشوكاني: محمد بن علي ت(1255هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار ابن حزم، بيروت،ط1،(2004م).
74- الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمدن ت(360هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن محمد وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ط)،(1416هـ.1995م).
75- الطوفي: نجم الدين سليمان بن عبد القوي ت(716هـ)، شرح مختصر الروضة، ت:عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط1،(1988م).
76- ابن عاشور: محمد الطاهر ت(1974م)، التحرير و التنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس العاصمة، (د.ط)،(د.ت).
77- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، (1412هـ. .2001م).
78- عبد الحفيظ قطاش: الأصول الكبرى لنظرية المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1427هـ.2006م).
79- عبد الحميد ابن باديس: مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر العاصمة، ط1،(1402هـ.1982م).
80- عبد الرحمن السنوسي: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، الدمّام، السعودية،ط1،(1424هـ).

81- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ابتلاء الإرادة بالإسلام والإيمان والعبادة، دار القلم، دمشق،ط1،(1416هـ-1995م).

82- عبد العزيز الربيعة: المانع عند الأصوليين، مكتبة المعارف، الرياض، ط2، (1407هـ.1987م).

83- عبد الكريم النملة: اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، دار العاصمة، الرياض، ط1،(1417هـ.1996م).

84- عبد الكريم النّملة: المهذب في أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط1،(1420هـ.1999م).

85- عبد الكريم النّملة: الواجب الموسع عند الأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، (1420هـ.1999م)

86- عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6،(1987م).

87- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1،(1415هـ.1994م).

88- عبد المجيد محمد مطلوب: أصول الفقه الإسلامي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1،(2005م).

89- عبد النور بزا: مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا،ط1،(1429هـ.2008م).

90- عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت،ط1،(2004م).

91- العراقي: ولي الدين أبو زرعة أحمد ت(726هـ)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2 ،(1423هـ، 2003م).

92- عز الدين بن عبد السلام: أبو محمد عزالدين بن عبد العزيز ت(660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار ابن حزم، بيروت، ط1،(1424هـ.2003م).

93- عزالدين بن زغيبة: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر، القاهرة،ط1،(1417هـ.1996م).

94- علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان،ط5،(1993م).

95- علي أحمد الندوي: القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط5، (1420هـ.2000م).

96- علي فركوس: الفتح المأمول شرح مبادئ الأصول بهامش مبادئ الأصول بن باديس، دار الموقع، الجزائر العاصمة،ط4،(1432هـ،2011م).

97- عمر بن صالح عمر: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن،ط1، (1423هـ. 2003م).

98- عمر سليمان الأشقر، النيّات في العبادات، دار النفائس، الأردن، ط2،(1428هـ .2007م).

99- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي(505هـ)، إحياء علوم الدين، دار صادر، بيروت، ط1،(2000م).

100-الغزالي: شفاء الغليل،ت: حمد عبيد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، (1390هـ.1971م).

101-الغزالي: المستصفى من علم أصول الفقه، ت: محمد تامر، دار الحديث، القاهرة،(د،ط)،(2011م).

102-ابن فارس:أبو الحسين أحمد ابن فارس ابن زكريا ت(395هـ)، معجم مقاييس اللغة، عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1،(1991).

103-فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأدلته، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1،(1414هـ .1994م).

104-فتحي الدريني: نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، (1419هـ، 1998م).

105-الفيروز أبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب ت(817هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8،(1425هـ.2005م).

106-الفيروز أيادي: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ت:محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة،(د.ط)،(1412هـ.1992م).

107-الفيومي: أحمد بن محمد بن علي المقري ت(770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت،(د.ط)،(د.ت).

108-ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد ت(620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ت: عبد الكريم النملة، دار العاصمة للنشر والتوزيع،الرياض،ط6، (1410هـ.1999م).

109-القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس ت(684هـ)، أنوار البروق في أنواء الفروق، ت:محمد سراج وعلي جمعة، دار السلام للطباعة والنّشر، القاهرة،ط1،(1431هـ.2001م).
110-القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، دار الفكر، بيروت، (د.ط)،(2004م).
111-القرافي: نفائس الأصول شرح المحصول، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(2000م).
112-قطب الريسوني: الحرام في الشريعة الإسلامية، دار ابن حزم، بيروت، ط1،(2011م).
113-قطب مصطفى سانو: معجم مصطحات أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، (د.ط)، (2000م).
114-ابن القيم : إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام ابراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، (1411هـ.1991م).
115-ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ت(751هـ)، مفتاح دار السعادة، ت: محمود حسن ربيع، دار مصر، القاهرة،ط2،(1358هـ.1939م).
116-ابن القيم: الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2،(1393هـ.1973م).
117-ابن القيم: طريق الهجرتين وباب السعادتين، ت: محمد محمد تامر و عبد العزيز مصطفى،دار التقوى،ط1،(د.ت).
118-ابن القيم: عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ت: زكريا علي يوسف، دار الكتب العلمية بيروت،(د.ط)،(د.ت).
119-ابن القيم: مدارج السالكين، ت: أحمد الرفاعي وعصام الحرستاني، دار الجيل، بيروت، ط1، (1412هـ.1992م).
120-ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ت: محمود حسن ربيع، منشورات و[illegible]ية العلم والإرادة، القاهرة، ط2،(1358هـ.1939م).
121-الكيلاني: قواعد المقاصد عند الشاطبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1،(1421هـ، 2000م).
122-ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت(275هـ)، السنن، تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الجيل، بيروت، ط1،(1418هـ.1998م).
123- محمد الحسن البغا: درء المفسدة في الشريعة الإسلامية، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط1،(1417هـ.1997م).

124- محمد زهير أبو النور: أصول الفقه، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، (2004م)
125- محمد سعد اليوبي: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1،(1998م.1418هـ).
126- محمد سلام مدكور: نظرية الإباحة عند الأصوليين، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، (1984م).
127- محمد علي بشير: القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، دار النفائس، عمان، ط2،(1427هـ.2007م).
128- محمد قلعجي وصادق قنيبي: معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط1، (1416هـ.1996م).
129- محمود عبد الهادي فاعور: المقاصد عند الإمام الشاطبي، بسيوني للطباعة والنّشر، صيدا، ط1،(1427هـ.2006م).
130- مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ت(261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،(1412هـ.1991م).
131- مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، دار القلم،دمشق،ط1،(1418هـ.1998م).
132- مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، دار النهضة العربية،بيروت،(د.ط)، (1401هـ.1981م).
133- المناوي: محمد بن عبد الرؤوف ت(1031هـ) ، التوقف على مهمات التعاريف، ت:إبراهيم الأبيار، دار الكتاب العربي ، بيروت،ط1،(1405هـ).
134- ابن منظور:محمد بن مكرم بن علي بن أحمد اأنصاري الإفريقي ت(811هـ)، لسان العرب، إعداد : يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، (د،ط)، (د،ت).
135- ابن النّجار الفتوحي: محمد بن أحمد بن عبد العزيز ت(972هـ)، شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير، ت: محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،(2007م).
136- ابن نجيم الحنفي: زين الدين بن إبراهيم ت(970هـ)، الأشباه و النظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،(1413هـ .1996م).
137- النسائي: أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب بن علي ت(303هـ)، السنن، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1،(1421هـ.2001م).
138- نعمان جغيم: تيسير الموافقات للإمام الشاطبي،دار ابن حزم، بيروت ،ط1، (1431هـ .2010م).

139- نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،ط1،(1419هـ-1998م).

140- ابن الوزير: محمد بن إبراهيم ت(775هـ)، إيثار الحق على الخلق، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط،(1403هـ.1983م).

141- وليد بن علي الحسين: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، دار التدمرية، الرياض،ط2، (1430هـ،2009م).

142- وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1،(1406هـ.1986م).

143- يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، السعودية،ط2،(1415هـ-1994م).

خامسا: فهرس الموضوعات

الفصل التمهيدي: شرح مفردات العنوان.

الفصل الأول: أقسام الحكم الشرعي وبعده المقاصدي الإجمالي

الفصل الثاني : البعد التفصيلي المقاصدي للحكم الشرعي عند الشاطبي .